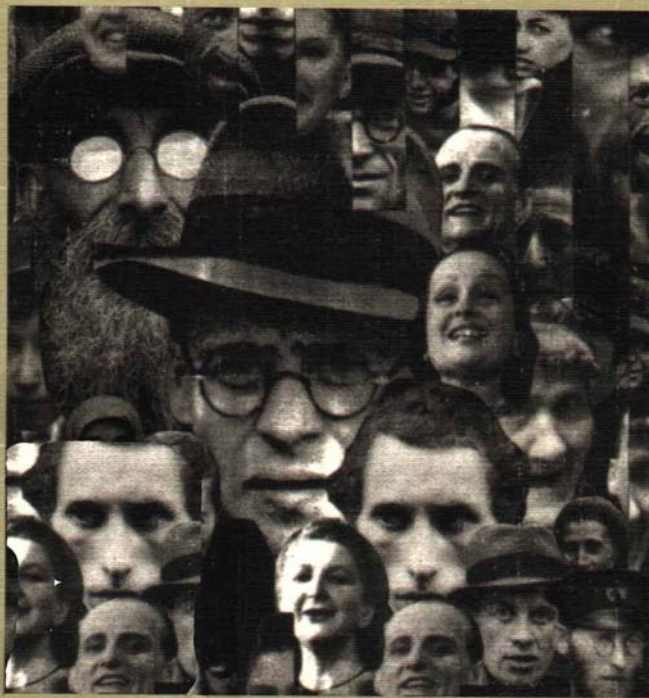


Universale Economica Feltrinelli

HANNAH ARENDT

EBRAISMO E MODERNITÀ



Hannah Arendt

EBRAISMO E MODERNITA'

Feltrinelli, Milano 1993.

A cura di Giovanna Bettini.

Traduzione dall'inglese di Giovanna Bettini.

Copyright 1986 Edizioni Unicopli Milano.

Copyright Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano.

Pubblicato su licenza temporanea di Edizioni Unicopli.

Prima edizione nell'“Universale Economica” marzo 1993.



Ringraziamo, per averci consentito la traduzione dei saggi, le seguenti associazioni, riviste e case editrici:

The Conference on Jewish Social Studies, Inc.

The Menorah Association, Inc.

Jewish Frontier

The Review of Politics

Harcourt Brace Janovich, Inc.

Hannah Arendt (1906-1975), filosofa tedesca, è stata una delle più grandi pensatrici della politica di questo secolo. Allieva di Heidegger e Jaspers, nel 1933 dovette emigrare in Francia a causa delle persecuzioni contro gli ebrei. Dal 1941 ha insegnato nelle più prestigiose università degli Stati Uniti. Tra le sue opere tradotte in italiano: *Il futuro alle spalle* (il Mulino, 1981); *Le origini del totalitarismo* (Bompiani, 1982/2); *Sulla rivoluzione* (Edizioni di Comunità, 1983); *La disobbedienza civile e altri saggi* (Giuffrè, 1985); *Politica e menzogna* (SugarCo, 1985); *La vita della mente* (il Mulino, 1987); *Rahel Varnhagen* (il Saggiatore, 1988). Feltrinelli ha pubblicato il carteggio della Arendt con Jaspers: *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica* (1988) e *La banalità del male* (1992).

INDICE

INTRODUZIONE	4
1	4
2	8
3	14
HERZL E LAZARE	18
(luglio 1942)	18
NOI PROFUGHI	23
(gennaio 1943)	23
RITRATTO DI UN PERIODO	33
1.	33
2.	35
3.	38
4.	40
COLPA ORGANIZZATA E RESPONSABILITA' UNIVERSALE.....	41
2.	43
3.	46
4.	48
RIPENSARE IL SIONISMO	50
(ottobre 1945).	50
1.	50
2.	52
3.	54
4.	57
5.	59

6.	62
7.	66
9.	73
10.	74
LA MORALE DELLA STORIA.....	76
(gennaio 1946).....	76
LO STATO EBRAICO CINQUANT'ANNI DOPO:	80
DOVE HA PORTATO LA POLITICA DI HERZL?.....	80
(maggio 1946).....	80
CREARE UN'ATMOSFERA CULTURALE	90
(novembre 1947).....	90
UNA RILETTURA DELLA STORIA EBRAICA	94
(marzo 1948).....	94
SALVARE LA PATRIA EBRAICA: C'E' ANCORA TEMPO	102
(maggio 1948).....	102
SULLA "COLLABORAZIONE"	113
(ottobre 1948).	113
PACE O ARMISTIZIO NEL VICINO ORIENTE?	116
(gennaio 1950).....	116
L'incompatibilità delle rivendicazioni.	119
La separazione sociale ed economica.	122
L'unicità del paese.	125
La tradizione non-nazionalistica.....	128
L'Università Ebraica e gli insediamenti collettivi.....	130
I risultati della guerra.....	132
Federazione o balcanizzazione?	134
EICHMANN A GERUSALEMME	139
New York City, 24 luglio 1963	143

INTRODUZIONE

*“E' un Ebreo, disse Reb Talba.
Sta appoggiato al muro e guarda le nuvole passare”.*

*“L'Ebreo non sa che farsene
delle nuvole, rispose Reb Jalé.
Egli conta i passi che lo separano dalla sua vita”.*

(Edmond Jabès, “Il libro delle interrogazioni”).

1

L'impulso originario della filosofia politica di Hannah Arendt è costituito dal fenomeno del totalitarismo, dall'innescarsi, nel cuore stesso della società europea, di un potere senza precedenti, le cui manifestazioni *hanno letteralmente polverizzato le categorie del nostro pensiero politico e i nostri criteri di giudizio morale*¹. La sua prima opera, *Le origini del totalitarismo*², è un tentativo di rintracciare, nell'Europa del diciannovesimo secolo, le condizioni essenziali di sviluppo del totalitarismo, mentre la sua riflessione più matura riguarda proprio l'inconcepibile frattura dal passato prossimo dell'Europa, la *lacuna tra passato e futuro*³ che ha favorito lo sviluppo dei sistemi totalitari.

Per comprendere questa lacuna, ovvero *ciò che è irrevocabilmente accaduto e ciò che inevitabilmente esiste*⁴, è necessario analizzare il senso del passato, gli slittamenti di significato inconsapevoli che caratterizzano il progresso storico e che costituiscono un oscuramento dei significati originari. Il passato esercita sul presente un'autorità a doppio taglio: da un lato consegna alle generazioni che si succedono un'eredità in un certo senso indissolubile, come appare nell'etimologia delle moderne categorie del politico, in gran parte riferibili all'ambiente della città-stato greca;

¹ H. Arendt, “Understanding and Politics”, “Partisan Review”, XX, 4 (luglio-agosto 1953), pp. 377-392, trad. it. di T. Serra, “Comprensione e politica”, in “La disobbedienza civile e altri saggi”, Milano, 1985 p. 94.

² H. Arendt, “The Origins of Totalitarianism”, New York, 1951, trad. it. di A. Guadagnin, “Le origini del totalitarismo”, Milano, 1967; rist. 1978.

³ Cfr. H. Arendt, “Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought”, New York, 1961, trad. it. di M. Bianchi di Lavagna Malagodi e T. Gargiulo, “Tra passato e futuro”, Firenze, 1970, pp. 7-19.

⁴ H. Arendt, “Comprensione e politica”, in “La disobbedienza civile e altri saggi”, cit., p. 109.

dall'altro l'eredità linguistica si snatura attraverso i numerosi capovolgimenti del pensiero e le sue stratificazioni successive. La stessa nozione moderna di politica, con cui oggi si intende genericamente la gestione e l'amministrazione della società, è capovolta rispetto all'accezione primitiva della *politeia* aristotelica, con cui si intendeva l'autogoverno degli abitanti liberi di una città⁵.

L'autorità della tradizione fornisce dunque un legame con il passato al tempo stesso inevitabile e ambiguo. Ciò emerge soprattutto nel momento in cui il significato attuale, costruito tortuosamente attraverso i secoli, diventa così dominante, così ovvio, da non poter più essere messo in questione. La proposta filosofica principale di Hannah Arendt, come appare nella sua opera teorica più significativa, *Vita activa*⁶, consiste soprattutto nel sospendere la validità del significato attuale, nell'operare una vera e propria *epochè*⁷. Se nella fenomenologia e in Husserl il concetto di *epochè* è una messa tra parentesi della realtà reificata, che ha la funzione di creare una distanza rispetto all'oggettivismo delle scienze, in Hannah Arendt ha il senso di una sospensione del presente, di una rivisitazione delle radici della tradizione e del nucleo concettuale da cui derivano le nozioni moderne⁸.

L'analisi di Hannah Arendt è dunque una critica del modo in cui il patrimonio politico classico, quale appare soprattutto in Aristotele e, in misura minore, in Platone, è stato tramandato, e parzialmente tradito, nella filosofia politica occidentale⁹: muovendo dalla concezione classica della stabilità del mondo naturale e del mondo storico, Hannah Arendt si propone di ripercorrere il processo attraverso il quale questa concezione è stata alterata. Nel pensiero greco, la natura, in quanto esistente indipendentemente dagli dei e dall'uomo, è immortale. Mortale è solo l'uomo e, con lui, tutto ciò che a lui deve la sua esistenza: opere, fatti, parole. Solo nella narrazione azioni ed eventi insigni sono sottratti alla mortalità e all'oblio per essere consegnati alla posterità¹⁰. Nei grandi miti tragici ed epici della Grecia, tramandati per secoli nella narrazione orale, la divinizzazione di guerrieri ed eroi ha

⁵ Sul concetto di "politeia" in Aristotele cfr. in particolare J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a.M., 1969, trad. it. di G. Cunico e R. Garaventa, "Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel", Casale Monferrato, 1983, pp. 50 e segg.

⁶ H. Arendt, "The Human Condition", Chicago, 1958, trad. it. di S. Finzi, "Vita activa", Milano, 1964.

⁷ Cfr. B. Parekh, "Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy", London, 1981, pp. 58 e segg.

⁸ Sul concetto di "epochè" in Husserl cfr. H. Arendt, "The Life of the Mind", New York, 1978, vol. 1, "Thinking", pp. 45 e segg.

⁹ Tra i più recenti contributi sulla filosofia politica di Aristotele vedi G. Bien, "Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles", Freiburg/München, 1980, trad. it. di M. L. Violante, "La filosofia politica di Aristotele", Bologna, 1985; su Platone cfr. E. Voegelin, "Plato", Baton Rouge, 1966, trad. it. di G. Zanetti, "Ordine e Storia", Bologna, il Mulino, 1986. Per un confronto tra Hannah Arendt ed Eric Voegelin si veda "Il Mulino", XXXIII, 293 (maggio-giugno 1984), in particolare la sezione intitolata "Il ritorno alla Grecia" e N. Matteucci, "Introduzione" a E. Voegelin, "Ordine e storia", cit., pp. 11-27.

¹⁰ Sulla narrazione, la memoria e l'eccellenza cfr. H. Arendt, "Vita activa", cit., in particolare le pp. 204-211 e Id., "Tra passato e futuro", cit., pp. 47 e segg. Cfr. anche H. Arendt, "Isak Dinesen: 1885-1963" (1968) e Id., "Walter Benjamin: 1892-1940" (1968), in "Men in Dark Times", Harmondsworth, 1973, pp. 97-111 e 151-203. Il saggio su Benjamin è stato incluso con il titolo "Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle", nel volume a cura di L. Ritter Santini, "Il futuro alle spalle", Bologna, 1981, trad. it. di V. Bazzicalupo e S. Muscas, pp. 105-170.

proprio il senso di costruire una tradizione permanente. L'eccellenza (*aretè*) è ciò che giustifica la narrazione della storia. Dopo la fase mitico-poetica della cultura greca, il senso dell'eccellenza può essere conseguito solo all'interno della comunità umana per definizione, la *polis*, dove il mantenimento dei legami politici e la partecipazione alla vita pubblica diventano il fine supremo della vita, il bene supremo.

All'alba della cultura occidentale, storia e natura, mondo umano e mondo naturale, non sono in contrapposizione. L'oggettività della natura riposa proprio sul fatto che essa è perenne, trascende la vita umana. L'esistenza indipendente del mondo naturale fa sì che la conoscenza della natura, basata sull'osservazione, abbia un carattere contemplativo. Le astrazioni della matematica o della geometria hanno per i greci il senso della scoperta dell'armonia naturale. La scienza medioevale, anche se decaduta rispetto all'epoca classica, ne mantiene i caratteri di *passività*: compito del sapere è l'osservazione e la catalogazione dei dati naturali. Secondo Hannah Arendt, in altri termini, ciò che caratterizza il mondo umano, sia nella prospettiva storica sia in quella scientifica che precedono la modernità, è la stabilità: mondo umano e mondo naturale sono dominati dall'eternità.

Minacciata la stabilità naturale del mondo, con la svolta cartesiana ¹¹ il pensiero moderno trova il suo significato supremo nel processo storico, e quindi in un trascorrere indipendente da ogni struttura stabile. Ma l'idea di progresso, diversamente da quella di immortalità, non determina alcuna caratteristica obiettiva della natura e della storia perché si fonda sulla soggettività, e quindi sulle sue trasformazioni. Ciò che la modernità sostituisce alla concezione greco-classica della mortalità umana nella natura immortale è, in breve, la supremazia del soggetto. Questo trova un parallelo decisivo nella concezione della storia, che perde il suo carattere di narrazione pura e semplice di eventi degni di ricordo e diventa un processo dovuto unicamente all'opera degli uomini. Nell'idea di processo le scienze della natura e le scienze dell'uomo possono incontrarsi: le tecniche sperimentali consentono infatti agli scienziati contemporanei (Hannah Arendt pensa al principio di indeterminazione e alle riflessioni di Heisenberg) di affermare che sia l'esperimento sia lo sperimentatore «introducono un fattore 'soggettivo' nei processi 'oggettivi' della natura»¹². Il carattere soggettivistico della nuova posizione dell'uomo nei confronti della natura e della storia implica l'introduzione dell' *imprevedibilità*, il costituirsi di una catena infinita di eventi di cui l'agente non può in alcun modo conoscere e condizionare in anticipo il risultato finale: interpretando natura e storia all'ombra della nozione soggettiva di azione «abbiamo palesemente cominciato a portare la nostra imprevedibilità in quel regno che avevamo sempre creduto sottoposto a leggi [inesorabili](#)». Proprio nell'imprevedibilità e nell'incapacità di far fronte a ciò che non è controllabile, Hannah Arendt individua il problema più grande dell'epoca moderna, quello che ha alla fine determinato il fenomeno totalitario.

¹¹ Su questo punto fondamentale cfr. H. Arendt, "Vita activa", cit., pp. 292 e segg. e Id., "The Life of the Mind", (trad. it. "La vita della mente", il Mulino, 1987), cit., vol. 1 "Thinking", in particolare le pp. 46-49.

¹² H. Arendt, "Tra passato e futuro", cit., p. 55. Cfr. anche [ivi](#).

Per sgombrare il campo da possibili fraintendimenti, è necessario chiarire che il richiamo di Hannah Arendt al patrimonio politico classico non avviene in una prospettiva nostalgica o irrealistica. Il modello greco appare piuttosto come un esempio insuperato di conciliazione di pensiero ed azione¹³ e, in senso strettamente politico, come un modello puro di democrazia. Hannah Arendt costruisce dunque un tipo ideale di agire politico. Ma, mentre in Max Weber e nelle scienze sociali il tipo ideale ha la funzione di permettere l'analisi e la misurazione degli svariati tipi empirici di comportamento, in Hannah Arendt il modello ideale tratto dall'esperienza greca ha lo scopo di illuminare la metamorfosi della sfera politica moderna. In altri termini, la critica arendtiana della modernità non va letta come un'apologia anacronistica della democrazia greca, ma come il tentativo di estrarre un tipo puro di partecipazione da un'esperienza storica che non era affatto generalizzata in Grecia, e che ha prodotto una filosofia politica che è all'origine di tutta la tradizione occidentale. Hannah Arendt non si illude di ricostruire l'atmosfera febbrile (e forse un po' opprimente) dell'Atene di Pericle. Ma è certo che quell'antica ed effimera libertà ci permette, per contrasto, di discutere e valutare la nostra dubbia libertà¹⁴.

Una ricerca analoga è compiuta nel saggio *Sulla rivoluzione*¹⁵, dove, allargando il suo modello ai *tesori perduti* della tradizione rivoluzionaria, Hannah Arendt intende mostrare come il significato autentico delle rivoluzioni sia in grado di sopravvivere anche alle deformazioni totalitarie. Nel movimento dei consigli e, in generale, in tutte quelle forme di autogoverno popolare che tendono a prender vita in ogni rivoluzione moderna, Hannah Arendt crede di ritrovare una traccia della libertà antica idealizzata in *Vita activa*. Sotto questo aspetto, il suo saggio sulla rivoluzione può essere considerato come un invito a reinterpretare il fenomeno rivoluzionario in termini strettamente politici, cioè come un supremo esempio della capacità degli uomini di agire, di creare qualcosa di nuovo e interrompere il processo cieco della natura e della società. Nel mondo moderno, dominato dall'idea di necessità e dalla processualità del comportamento, le rivoluzioni sembrano esprimere per Hannah Arendt la sola, autentica aspirazione a reintegrare il senso antico dell'agire libero, un'aspirazione legata al bisogno di disporre di uno spazio pubblico in cui sperimentare direttamente la possibilità di essere protagonisti e, soprattutto, quella *felicità pubblica* che deriva dall'agire con altri, quello *spirito pubblico* grazie al quale «ovunque si trovino uomini, donne e bambini, siano essi vecchi o giovani, ricchi o poveri, alti o bassi, saggi o stolti, ignoranti o dotti, ogni individuo appare fortemente

¹³ Su questo punto cfr. G. Bien, "La filosofia politica di Aristotele", cit., pp. 123 e segg.

¹⁴ In questo senso, l'interpretazione di H. Arendt della politica antica può essere considerata come una teoria ermeneutica della storia. Su questo punto, e sul modello di H. Arendt come tipo ideale, si veda in particolare A. Dal Lago, "Politeia: cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt", "Il Mulino", XXXIII, 293 (maggio-giugno 1984), pp. 417-441, rist. in Id., "Il politeismo moderno", Milano, 1986, pp. 95-121. Sul significato filosofico del richiamo alla tradizione greca cfr. anche i recenti interventi di P. P. Portinaro, "Il problema di Hannah Arendt. La politica come cominciamento e la fine della politica" e di F. Volpi "Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica", entrambi in "Il Mulino", XXXV, 303 (gennaio-febbraio 1986), pp. 76-94 e 53-75.

¹⁵ H. Arendt, "On Revolution", New York, 1965, trad. it. di M. Magrini, "Sulla rivoluzione", Milano, 1983.

spinto dal desiderio di essere visto, ascoltato, considerato, approvato e rispettato dalla gente intorno a lui e da lui [conosciuta](#)».

E' questo il nucleo della concezione arendtiana della vita pubblica come esporsi, apparire, riconoscere e farsi riconoscere. Si tratta, potremmo dire, di una visione *teatrale* della sfera politica, nella quale, solamente, gli uomini possono sperimentare la pienezza dell'essere. L'uomo, in quanto *spettatore*, può conoscere la verità di ciò che nello spettacolo si attualizza, ma il prezzo che deve pagare per pervenire a questa conoscenza è la rinuncia all'azione, all'espressione di interessi immediati e contingenti che, pur nella loro parzialità, costituiscono il mondo reale di cui fa parte e da cui derivano il significato e la giustificazione della sua esistenza¹⁶. Per Hannah Arendt, il fatto che l'uomo sia capace di azione non significa soltanto - come, per esempio, nell'antropologia filosofica - che egli apprende ad elaborare il mondo, bensì che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile, «il che è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nel senso della unicità¹⁷». Questo carattere di *novità* inerente alla condizione umana della natalità è ciò su cui si fonda la nozione arendtiana di azione. La nascita è un inizio fecondo, l'apparire nel mondo di qualcuno che può cominciare qualcosa di nuovo, di inaspettato e di improbabile. In questo senso l'azione è un principio di creazione del mondo, una potenzialità che può concretizzarsi ogni giorno, ovunque gli uomini vivano insieme in una comunità politica.

2

Un aspetto fondamentale della teoria politica di Hannah Arendt è l'analisi del problema ebraico e dell'antisemitismo che le consente di mettere alla prova le sue concezioni relative all'autonomia e al primato dell'agire politico in un caso storico concreto. In questa prospettiva, la condizione ebraica, simbolo dell'alienazione dell'uomo nel mondo moderno, rappresenta il punto di partenza contingente da cui muovere per agire politicamente, per cercare una dimensione autentica dell'esistenza politica, nella quale sia possibile riconoscere il significato della propria nascita, della propria appartenenza al mondo. L'*irriducibile unicità* inerente alla condizione della nascita¹⁸ - la propria tradizione culturale, l'appartenenza etnica, la fede religiosa - può così trasformarsi nella capacità di «dar luogo a un nuovo inizio proprio là dove tutto

¹⁶ Cfr. H. Arendt, "The Life of the Mind", cit., vol. 1, "Thinking", in particolare il capitolo "Mental Activities in a World of Appearances", pp. 92 e segg., dove la distinzione tra attore e spettatore rimanda alla distinzione tradizionale tra i due domini della "vita attiva" e della "vita contemplativa".

¹⁷ H. Arendt, "Vita attiva", cit., p. 188. A differenza di Hannah Arendt, per la quale l'azione è la sola attività che sia in grado di mettere in rapporto diretto gli uomini, senza la mediazione delle cose materiali, Gehlen, ad esempio fonda una categoria "necessaria" dell'azione legata cioè al bisogno dell'uomo di autostabilizzarsi mediante il padroneggiamento della natura e, in generale, dell'ambiente specifico in cui si svolge la sua esistenza. Cfr. A. Gehlen, "Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt", Wiesbaden, 1978, trad. it. di C. Mainoldi, "L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo", Milano, 1983, in particolare le pp. 58 e segg.

¹⁸ Cfr. H. Arendt, "Comprensione e politica" in "La disobbedienza civile e altri saggi", cit., p. 91.

sembrava concluso¹⁹», cioè nella capacità di trascendere la propria singolarità nel conseguimento di fini condivisi. Erede tanto della tradizione ebraica quanto della cultura europea, Hannah Arendt riconosce ed accetta la propria condizione storica e culturale, ma esprime al tempo stesso l'esigenza di trascendere questa condizione in una *rete di relazioni*²⁰ universale, nella quale può realizzarsi l'ideale della *pluralità umana*: «Ho sempre considerato la mia origine ebraica come uno di quei dati di fatto indiscutibili della mia vita, che non ho mai desiderato cambiare o ripudiare. Esiste una sorta di gratitudine di fondo per ciò che è stato 'dato' e non è, né potrebbe essere, 'fatto'; per le cose che sono 'physei' e non 'nomo'. Indubbiamente un simile atteggiamento è pre-politico, ma in circostanze eccezionali - come quelle della politica ebraica - è destinato ad avere anche conseguenze politiche, benché, come è successo, in modo negativo²¹». Essere ebrei, riconoscere ed accettare la propria appartenenza ad una tradizione, è solo la condizione iniziale per un'azione politica nel mondo. Perché il valore di questa tradizione non vada perduto, essa deve rimanere *nascosta*²²: solo quando lascia il posto a concezioni universalistiche ha senso per chi vi si riconosce. Facendo dell'ebraismo il simbolo della ribellione universale nei confronti dell'oppressione, Hannah Arendt si dedica alla ricerca, in primo luogo filosofica, di uno spazio politico comune a tutti gli uomini, in cui le aspirazioni ebraiche all'emancipazione possano integrarsi con l'aspirazione di tutti i popoli all'autodeterminazione. In questo senso, l'ebraismo di Hannah Arendt non ha nulla a che fare con la cultura dell'assimilazione, né con le tendenze nostalgico-religiose di un ritorno alle origini. Schierandosi dalla parte di chi accetta di essere un libero *pariah* piuttosto che un integrato privo di identità politica e culturale, Hannah Arendt rivendica per sé e per il suo popolo la condizione della diversità e dell'esilio nella quale l'ebreo può scegliere di essere se stesso *come ebreo*, realizzando la propria autentica emancipazione.

Muovendo da questa posizione filosofica, Hannah Arendt affronta il significato storico e politico dell'assimilazionismo e del sionismo, tentando di ricostruire le ragioni per cui la questione ebraica è diventata cruciale all'inizio del ventesimo secolo. Ne *Le origini del totalitarismo*, attraverso l'analisi delle relazioni esistenti tra ebrei e Stato, da un lato, e tra ebrei e aristocrazia, dall'altro, Hannah Arendt mostra come l'antisemitismo moderno sia stato il prodotto di un processo storico e sociale determinato, cui ha contribuito il generale declino delle comunità ebraiche dell'Europa centro-occidentale. Fin dalle prime fasi della storia ebraica moderna, il tentativo degli illuministi, ebrei e gentili, di conciliare il giudaismo classico con una visione universalistica della cultura - attraverso la rivendicazione della tolleranza per

¹⁹ Ibid.

²⁰ H. Arendt, "Vita activa", cit., p. 194.

²¹ Lettera di H. Arendt a G. Scholem (24 luglio 1963), [nel presente volume](#)

²² Il rapporto tra comparsa nel mondo e tradizione culturale è stato analizzato da Hannah Arendt nel suo primo libro, "Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess", London, 1958; trad. it. "Rahel Varnhagen", Il saggiatore, 1988. Sul significato di quella che Hannah Arendt chiama la "tradizione nascosta", cfr. L. Ritter Santini, "La passione di capire. Hannah Arendt e il pensare letteratura", introduzione a H. Arendt, "Il futuro alle spalle" cit., pp. 5-60 e J.-C. Eslin, "Une loi qui vaille pour l'humanité", "Esprit", XLII, 6 (giugno 1980), pp. 41-45.

i seguaci di qualsiasi religione - aveva suscitato una netta opposizione da parte dei tradizionalisti ebrei e cristiani. L'accesso alla società dei gentili, come era stato prospettato dagli illuministi (ad esempio da Lessing), era infatti connesso alla perdita più o meno profonda dei caratteri ebraici originari, e appariva quindi incompatibile con la fedeltà all'antica tradizione religiosa²³. Alla fine del diciannovesimo secolo, con l'attuarsi dell'emancipazione nella maggior parte dei paesi europei, la definitiva disgregazione dell'antico quadro in cui si era svolta l'esistenza ebraica, mutò straordinariamente il modo di vita e di pensare degli ebrei colti e li pose, più o meno consapevolmente, nella condizione di dover scegliere tra la fedeltà al giudaismo e i vantaggi dell'assimilazione. Posti di fronte all'alternativa se rimanere dei *pariah* esclusi dai contatti sociali o diventare dei *parvenu* degni di prestigio e considerazione, ma vincolati alle convenzioni sociali e mondane, gli ebrei emancipati rimasero divisi tra l'orgoglio e l'imbarazzo della loro ebraicità, incapaci di trovare un equilibrio tra vita pubblica ed esperienza interiore²⁴: «La sorte sociale dell'ebreo medio era determinata dalla sua eterna indecisione. E la società non lo spingeva certo a rompere gli indugi, perché era precisamente questa ambiguità di situazione e di carattere che rendeva attraenti le relazioni con gli ebrei. La maggioranza degli assimilati vivevano così in uno stato crepuscolare di favore e di sfavore, e di sicuro sapevano soltanto che il successo e la sconfitta erano inestricabilmente connessi con la loro origine. Per essi la questione ebraica aveva perso per sempre qualsiasi significato politico; ma proprio per questo li perseguitava nella vita privata e influiva tirannicamente sulle loro decisioni personali»²⁵. Nell'analisi di Hannah Arendt, si deve anche a questa *eterna indecisione* se l'antisemitismo moderno ha potuto trasformarsi senza contrasti, nel breve arco di tempo che va dal caso Dreyfus all'avvento del nazismo, nell'ideologia dell'eliminazione delle *razze inadatte*.

Contro la tirannia dell'assimilazione, si era levata, verso la fine del diciannovesimo secolo, la voce di alcuni intellettuali ebrei, esponenti di quell'ebraismo secolarizzato che era stato in gran parte il prodotto dell'emancipazione post-illuministica²⁶. Abbandonata la prospettiva dell'esistenza di Israele nella diaspora, essi avevano cercato di dimostrare che la questione ebraica si sarebbe risolta solo con il ritorno degli ebrei in Terra Santa. Le idee sostenute da questi intellettuali, tra i quali spiccano le figure di Hess e Pinsker, produssero la prima risposta *politica* dell'ebraismo al movimento antisemita: il sionismo, di cui Theodor Herzl fu il più importante teorico. Superata la prospettiva ristretta della colonizzazione della Palestina, il sionismo si trasformò in breve tempo in un movimento organizzato su

²³ Sul rapporto tra illuminismo tedesco e questione ebraica cfr. H. Arendt, "Aufklärung und Judenfrage" (1932), in "Die verborgene Tradition: Acht Essays", Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, pp. 108-126, trad. it. di A. Dal Lago, "Illuminismo e questione ebraica", Il Mulino, XXXVI, 305 (maggio-giugno 1986), pp. 421-437.

²⁴ un esempio di questo travaglio è costituito dagli ebrei descritti da Proust nella "Recherche", e in particolare in "Sodoma e Gomorra". Su Proust e i circoli esclusivi del Faubourg Saint-Germain cfr. H. Arendt, "Le origini del totalitarismo", cit., parte prima, "L'antisemitismo", pp. 110 e segg.

²⁵ H. Arendt, "L'antisemitismo", cit., p. 93.

²⁶ Su questa svolta della storia ebraica cfr. H.-C. Peuch, (a cura di), "Histoire des Religions", Paris, 1972/2, voll. 1 e 2, trad. it. di M. N. Pierini, "Storia dell'ebraismo", Bari, 1985/3, pp. 224 e segg.

scala mondiale e nella prima ideologia ebraica capace di riconoscere la portata e il significato storico dell'antisemitismo²⁷.

Fin dal suo apparire, il movimento sionista suscitò, accanto a forti entusiasmi, perplessità e opposizioni anche radicali. Il progetto di edificare uno Stato ebraico, che era al centro della sua dottrina, rimetteva in primo luogo in discussione una situazione acquisita a prezzo di innumerevoli sforzi e poneva il problema della lealtà politica a quei paesi di cui gli ebrei erano diventati cittadini a tutti gli effetti. In secondo luogo, negli anni che precedettero immediatamente la proclamazione dello Stato di Israele, alcune figure di spicco dell'intelligentsia ebraica, vicine al partito fondato dal Presidente dell'Università Ebraica di Gerusalemme Judah Magnes - l'*Ihud* -, sottolinearono i pericoli politici di un tentativo di *normalizzazione* degli ebrei in Palestina, da cui poteva risultare soltanto l'ostilità della popolazione autoctona. Il gruppo, che rappresentava solo una piccola minoranza all'interno del vasto movimento sionista, e al quale Hannah Arendt offrì sostegno e collaborazione, era favorevole a un progetto federativo e alla creazione di una struttura decentrata di consigli locali autonomi, che avrebbero permesso la pacifica convivenza e la cooperazione con il popolo palestinese²⁸: non uno Stato ebraico quindi, ma una *patria* ebraica, come Hannah Arendt preferiva esprimersi a proposito dell'insediamento ebraico in Palestina; uno spazio pubblico, un mondo comune, in cui ebrei ed arabi potessero non solo sopravvivere, ma anche, soprattutto, recuperare, attraverso la realizzazione delle rispettive aspirazioni politiche, il senso autentico della loro esistenza.

Vivere nella patria ebraica significava, per Hannah Arendt, appartenere ad una comunità politica fondata sull'azione libera e responsabile. Ma perché questo spazio pubblico della realizzazione e del compimento di sé potesse essere costituito, riconosciuto e difeso come condivisione del potere, come diritto di parlare e di essere ascoltati, era necessario che gli ebrei rifiutassero gli aspetti più nazionalistici del sionismo e che, pur mantenendo le loro aspirazioni ad operare entro una cornice politica e culturale nazionale, riconoscessero anche i diritti delle altre nazionalità. Rivendicando per il suo popolo queste nuove forme di organizzazione sociale e di partecipazione politica, Hannah Arendt intendeva delineare un modello di democrazia capace di sfuggire alle contraddizioni della società di massa e alle degenerazioni dello Stato nazionale. L'obiettivo dell'impresa sionista era invece quello di fondare uno Stato «ebraico come la Francia è francese e l'Inghilterra è inglese» (Chaim Weizmann), con il risultato di creare «una Sparta moderna, una nazione di due milioni e mezzo di 'uguali' che regna su due milioni di 'iloti'»²⁹.

²⁷ Per un'analisi della secolarizzazione come causa/effetto dell'assimilazione e del sionismo come conseguenza di entrambe cfr. H. Arendt, "[Lo Stato ebraico cinquant'anni dopo](#)", nel presente volume.

²⁸ Sul rapporto tra Hannah Arendt e Judah Magnes, e sull'impegno politico a fianco dell'*"Ihud"*, cfr. E. Young-Bruehl, "Hannah Arendt. For Love of the World", New Haven and London, 1982, pp. 222-233; trad. it. "Per amore del mondo", Bollati Boringhieri, 1989. La posizione di Hannah Arendt sulla situazione mediorientale è espressa con particolare chiarezza nel saggio "[Pace o armistizio nel Vicino Oriente?](#)", nel presente volume.

²⁹ Così P. Vidal-Naquet in "Les Juifs, la mémoire et le présent", Paris, Maspero, 1981, trad. it. "Gli ebrei, la memoria e il presente", Milano, 1985, p. 152. L'immagine di una "Sparta ebraica" ritorna spesso nella letteratura ebraica contemporanea verso il sionismo. Cito per tutti, per l'ampiezza della sua riflessione su questo parallelo, uno dei più

La critica di Hannah Arendt alla politica sionista, e in particolare al modo in cui veniva affrontata la questione araba, trova una formulazione esplicita nei saggi composti tra il 1945 e il 1950, contemporaneamente alla fondazione dello Stato di Israele. In primo luogo, Hannah Arendt confuta la tesi sionista secondo cui uno Stato ebraico sovrano sarebbe una necessità assoluta e la garanzia di un rifugio in caso di persecuzione. Questa tesi non sembra confermata da un punto di vista storico: un'aggressione nazista alla Palestina non solo rientrava nei piani del nazionalsocialismo, ma fu impedita solo grazie alla vittoria militare degli inglesi, che ad El-Alamein sbarrarono la strada all'esercito di Rommel. I nazisti avevano dichiarato l'intenzione di sterminare gli ebrei *ovunque questi si trovassero*, e la battaglia che gli stessi ebrei di Palestina si erano preparati a combattere dimostrava che tale eventualità era tutt'altro che remota. Alla luce dei fatti, la sopravvivenza degli ebrei che vivevano in Palestina appare ad Hannah Arendt storicamente accidentale³⁰. Non solo: l'intensa propaganda sionista a favore della concentrazione degli ebrei in un solo paese, durante e dopo la guerra, aveva trasformato l'evento casuale della loro sopravvivenza in una giustificazione ideologica del sionismo, condizionando a tal punto l'opinione ebraica da impedirle di trovare una sola risposta *politica* all'Olocausto, che non fosse quella dell'impossibilità di rinunciare alla sicurezza rappresentata da uno Stato nazionale ebraico.

[L'inadeguatezza del sionismo](#) di fronte al problema dell'ebraismo europeo deriva, per Hannah Arendt, dall'incapacità di riconoscere il carattere specifico dell'antisemitismo moderno, che veniva interpretato come l'ennesima manifestazione di un fenomeno eterno, naturale e incontrollabile. La tesi della cooperazione attiva allo sterminio della *leadership* ebraica, destinata a sollevare sul capo di Hannah Arendt una tempesta di proteste indignate, si fonda proprio su questa considerazione: «Gli ebrei avevano sempre pensato che l'antisemitismo fosse per natura eterno e onnipresente e questa convinzione non solo era stata il più potente fattore ideologico del movimento sionista fin dall'affaire Dreyfus, ma spiegava anche la strana disposizione della comunità ebraica a negoziare con le autorità naziste nel primo periodo del regime. [...] Era insomma una *Realpolitik* [...] e i suoi pericoli vennero alla luce solo più tardi, quando i quotidiani contatti con la burocrazia nazista resero molto più facile ai funzionari ebraici il gran 'salto': invece che aiutare gli ebrei a fuggire, aiutare i nazisti a deportarli. Era stata questa convinzione a rovinarli, rendendoli incapaci di distinguere gli amici dai nemici, e gli ebrei tedeschi non erano i soli a credere che tutti i gentili fossero uguali e a sottovalutare perciò i loro avversari»³¹. Come negli anni della guerra gli ebrei non avevano compreso la specificità e la novità storica dell'Olocausto, interpretandolo erroneamente come una conseguenza storicamente necessaria del tradizionale antisemitismo religioso, così, negli anni dell'edificazione

discussi uomini politici di Israele, Uri Avnery, autore del libro "Israel Without Zionists", New York, Mac Millan, 1968, trad. it. di G. Ferrara, "Israele senza sionisti", Bari, Laterza, 1970, pp. 259-273.

³⁰ Cfr. H. Arendt, "[Ripensare il sionismo](#)", nel presente volume.

³¹ H. Arendt, "Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil", New York, 1963, trad. it. di P. Bernardini, "La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme", Milano, 1992/3, p. 19.

dello Stato di Israele, essi non comprendevano che la loro iniziativa in Medio Oriente non era una risposta all'antisemitismo, ma scaturiva dalla mancanza di fiducia in se stessi che la propaganda antisemita aveva indotto in loro. Tenacemente ancorati all'idea che l'umanità fosse irrimediabilmente divisa in ebrei e non ebrei, e che tutti i non ebrei fossero essenzialmente antisemiti, essi sognavano un [posto sulla luna](#) dove vivere al riparo dalle insidie del mondo confondendo l'emancipazione con la costituzione di un nuovo Stato e l'azione politica con la mera attività diplomatica. La costituzione di uno Stato ebraico, nelle condizioni in cui fu attuata, rappresentava per Hannah Arendt il crollo di tutte le speranze in una partecipazione politica autonoma, responsabile ed efficace degli ebrei nel quadro della politica internazionale. Ancora una volta, la storia politica degli ebrei dipendeva da fattori estranei, destinati a fare dell'aspirazione ebraica all'autodeterminazione uno strumento delle strategie imperiali delle grandi potenze, come l'Inghilterra, gli Stati Uniti o l'Unione Sovietica. Un'altra grave conseguenza della teoria dell' *eterno antisemitismo* era l'incapacità degli ebrei di cogliere la differenza esistente tra l'opposizione degli arabi ad uno Stato ebraico in Medio Oriente e l'antisemitismo europeo. Hannah Arendt sottolinea spesso l'esistenza di un legame diretto tra il pregiudizio di una contrapposizione mondiale di ebrei e non ebrei e l'azione pratica in Palestina. Anche in questo caso, l'esperienza dell'Olocausto, e la sua interpretazione come fenomeno naturalmente determinato dall'antisemitismo tradizionale, influì profondamente sul comportamento della *leadership* sionista di Israele. Poiché anche gli arabi, in quanto non ebrei, venivano sostanzialmente percepiti come antisemiti, la natura reale del conflitto veniva occultata: alla luce dell'esperienza europea, ogni valutazione politica, storica e sociale delle origini locali e delle basi concrete dell'ostilità araba nei confronti di Israele diventava superflua. In Europa, gli ebrei erano stati mandati a morte semplicemente in quanto ebrei, e poiché gli orrori del passato potevano sempre ripetersi, qualunque tentativo di trovare una soluzione di compromesso veniva trasformato in un attacco all'esistenza stessa degli ebrei israeliani. Questa intransigenza avrebbe vanificato, come Hannah Arendt ammoniva, ogni tentativo radicale di risolvere il conflitto arabo-ebraico dalla contrapposizione insolubile tra ebrei e non ebrei, tra ebrei e *goyim*, sulla quale il sionismo si ostinava a fondare la propria interpretazione degli avvenimenti mondiali successivi alla catastrofe europea, poteva solo derivare l'altrettanto insolubile contrapposizione delle rivendicazioni ebraiche ed arabe in Medio Oriente. L'ideologia sionistica, che pure aveva saputo provocare un autentico movimento di emancipazione, finiva così per assumere lo specifico carattere di spiegazione totale tipico di tante ideologie del diciannovesimo e del ventesimo secolo, fondate su quella che Hannah Arendt chiama l'alterazione della verità³²: pretendendo di trattare «il corso degli avvenimenti come se seguisse la stessa 'legge' dell'esposizione logica della sua 'idea'»³³, essa rifiutava gli

³² Cfr. H. Arendt, "Lying in Politics. Reflections on the Pentagon Papers" (1971), in "Crises of the Republic", New York, 1972, pp. 1-57, trad. it. di S. D'Amico, "La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers", in "Politica e menzogna", Milano, SugarCo, 1985, pp. 87-122.

³³ H. Arendt, "Le origini del totalitarismo", cit., parte terza, "Il totalitarismo", p. 642.

insegnamenti dell'esperienza, inibendo, in quanti vi riconoscevano, la capacità di prendere coscienza della realtà e di modificarla con l'azione politica.

3.

A distanza di circa quarant'anni dalla pubblicazione dei saggi qui riproposti, l'analisi di Hannah Arendt rimane uno strumento fondamentale per quanti intendano accostarsi alla realtà del conflitto arabo-israeliano. Alla prova della storia, le sue previsioni, o meglio, le sue intuizioni, non solo si sono dimostrate vere, ma dovrebbero costituire un punto di riferimento insostituibile nella ricerca di una soluzione equa e realistica al conflitto in atto in Medio Oriente. Il punto cruciale di questa analisi consiste nel riconoscimento dell' *eccezionalità* del conflitto e, di conseguenza dell'impossibilità di porvi termine con una pacificazione di tipo tradizionale. La guerra tra Israele e il mondo arabo non è una normale guerra tra Stati, combattuta per definire nuove frontiere o per delimitare ambiti di sovranità, ma uno scontro tra due grandi movimenti nazionali, tra due popoli che si combattono per la stessa terra e per una causa identica: ricostruire un'identità in frantumi. La causa profonda del conflitto, la rivendicazione palestinese, potrà essere rimossa solo grazie ad un reciproco riconoscimento delle due parti. Se questo non dovesse verificarsi, nessun intervento straniero o tentativo di mediazione potrà riuscire di qualche utilità. Come abbiamo già osservato, il significato profondo di queste considerazioni, e dell'intera riflessione di Hannah Arendt sulla questione ebraica, può essere colto pienamente solo nel riferimento alla categorie generali della sua filosofia politica. L'ideale dell'*isonomia*³⁴, l'uguale partecipazione dei soggetti all'esercizio della politica, presuppone l'esistenza di una sfera pubblica comune, di un mondo condiviso, dove tutti i membri, pur occupando posizioni distinte e irriducibili, scelgano di porsi come pari, agendo indipendentemente dalla loro particolare condizione privata e dalla loro appartenenza ad una comunità tradizionale. L'*isonomia* presuppone, in altri termini, la condizione della pluralità che, come abbiamo visto, è intesa come il luogo di unificazione delle molteplici prospettive dei singoli individui e, in quanto tale, come il luogo di fondazione e di salvaguardia dell'agire politico. In base a queste concezioni, Hannah Arendt, che pure aveva collaborato in gioventù con organizzazioni sioniste³⁵, ha sempre mantenuto una distanza critica nei confronti degli aspetti più nazionalistici del sionismo. Credeva che la sopravvivenza dello Stato di Israele fosse possibile solo in una confederazione

³⁴ Nell'Atene del sesto secolo, il concetto di "isonomia" esprime l'ideale egualitario che costituisce l'obiettivo delle riforme di Clistene. Sull'organizzazione politica complessiva della città al tempo di Clistene cfr. J.-P. Vernant, "Les origines de la pensée grecque", Paris, 1962, trad. it. di F. Codino, "Le origini del pensiero greco", Roma, 1984/2, pp. 82 e segg.

³⁵ Prima dell'esilio in Francia, Hannah Arendt aveva collaborato con l'Organizzazione sionista, presieduta da Kurt Blumenfeld; a Parigi era stata alla guida della sezione francese della "Youth Aliyah", un'organizzazione sionista che si occupava del rimpatrio dei giovani "refugées" in Palestina. Cfr. Young-Bruehl, "Hannah Arendt. Per amore del mondo", cit., capitoli 2-5.

palestinese; al tempo stesso, era convinta che la costituzione dello Stato di Israele non fosse l'unica soluzione al problema ebraico: nei paesi che non avevano partecipato, direttamente o indirettamente, alle persecuzioni, gli ebrei avrebbero potuto, e dovuto, integrarsi nella comunità politica ospitante. Pur rimanendo sempre sensibile alle vicende politiche di Israele, Hannah Arendt si sentiva prima ancora che ebrea, cittadina a pieno diritto della nazione che l'aveva accolta, gli Stati Uniti. Così, al tempo delle polemiche suscitate dal caso Eichmann, poteva rispondere a Gershom Scholem, che le rimproverava di aver tradito la sua identità per mancanza di *amore* verso gli ebrei, sottolineando la sua indipendenza *politica* da ogni vincolo privato o di comunità: «Hai perfettamente ragione - non sono animata da alcun '*amore*' di questo genere, e ciò per due ragioni: nella mia vita non ho mai 'amato' nessun popolo o collettività - né il popolo tedesco, né quello francese, né quello americano, né la classe operaia, né nulla di questo genere. Io amo '*solo*' i miei amici e la sola specie d'amore che conosco e in cui credo è l'amore per le persone. In secondo luogo, questo '*amore per gli ebrei*' mi sembrerebbe, essendo io stessa ebrea, qualcosa di piuttosto sospetto. Non posso amare me stessa o qualcosa che so essere una parte essenziale della mia stessa persona. [...] Ebbene, è in questo senso che io non 'amo' gli ebrei, né '*credo*' in loro; sono semplicemente una di loro. Questo è un dato di fatto fuori discussione»³⁶. Si comprende perciò come Hannah Arendt, nella sua rivisitazione della dottrina sionista possa rivendicare per sé la posizione di Bernard Lazare, la cui voce era rimasta inascoltata quando l'intero movimento sionista si era schierato compatto attorno a Theodor Herzl l'autore di *Der Judenstaat*³⁷. A differenza di quest'ultimo, Lazare non considerava affatto l'antisemitismo come un fenomeno naturale e inevitabile e, di conseguenza, non si riconosceva in una dottrina politica che individuava nella costituzione di uno Stato nazionale sovrano l'unica soluzione al problema ebraico. Era convinto, al contrario, che solo attraverso il recupero di un'idea universale di umanità, e quindi di una dimensione politica che superasse gli angusti confini di una nazione, gli ebrei potessero accedere a quello *spazio della presenza*³⁸ dove può realizzarsi l'aspirazione ad un'autonomia radicale.

In alcuni dei suoi saggi letterari più belli, e in particolare in quelli su Kafka³⁹, Hannah Arendt ha descritto l'insicurezza ontologica dell'ebreo che vuole essere *normale* conducendo un'esistenza tra gli altri, cercando un lavoro e formandosi una famiglia. Hannah Arendt rifiuta le interpretazioni correnti dell'opera di Kafka, sia quelle esistenzialistiche o teologizzanti, sia quelle immediatamente sociologiche. In realtà Kafka, descrivendo situazioni in cui uomini venuti dal nulla, senza biografia e senza patria, cercano ostinatamente un'esistenza normale e dei diritti che altri godono naturalmente, rappresenta la condizione tipica degli ebrei, o di un'umanità a cui,

³⁶ Lettera di H. Arendt a G. Scholem ([24 luglio 1963](#))

³⁷ Cfr. H. Arendt, "[Herzl e Lazare](#)"

³⁸ Cfr. H. Arendt, "Vita attiva", cit., pp. 211 e segg

³⁹ Cfr. H. Arendt, "Franz Kafka: Der Mensch mit dem guten Willen" (1944) e Id., "Franz Kafka" (1944) in "Die verborgene Tradition. Acht Essays", cit., pp. 62-73 e 88-107; trad. it. "Franz Kafka: l'uomo di buona volontà" e "Franz Kafka: il costruttore di modelli", in "Il futuro alle spalle", cit., pp. 73-84 e 85-103.

nell'epoca del totalitarismo, può capitare di essere trattata alla stregua degli ebrei. K., l'agrimensore de *Il castello*, rappresenta l'ebreo che cerca di venire in contatto con il Potere: la sua battaglia per il riconoscimento sarà perduta quando egli cercherà di fare chiarezza, di illuminare i rapporti tra i sudditi del villaggio e l'autorità del castello. Quando cercherà di trasformare la sua richiesta di lavoro in *diritto*, gli stessi abitanti del villaggio gli si riveleranno nemici o indifferenti. K. è l'estraneo rifiutato non tanto dal Potere, ma dagli stessi umili o dominati che dovrebbero essergli naturalmente alleati. In questo senso, K., come Bernard Lazare, è l'ebreo che scompagina i rapporti costituiti, rivelandone in virtù della sua ostinatezza, la trama di sopraffazione e di opportunismo. «Tuttavia, sebbene non sia riuscito a realizzare i suoi propositi, la sua vita non è stata affatto un completo fallimento. La lotta da lui sostenuta per strappare alla società i diritti che gli spettavano ha, se non altro, aperto gli occhi a parecchi abitanti del villaggio. La storia e il comportamento di K. hanno insegnato loro che vale la pena lottare per i propri diritti umani e che la legge del Castello, non essendo divina, può essere contestata: «Noi (gli abitanti del villaggio) [...] che dopo tutte queste angosciose e brutte esperienze sobbalziamo di paura [...] per un semplice scricchiolìo [...] In questo modo non si riesce ad avere un giudizio proprio [...] Che fortuna per noi che sei venuto!»⁴⁰.

Giovanna Bettini

AVVERTENZA.

I saggi tradotti in questo volume sono apparsi:

“Herzl and Lazare”, tratto da “From the Dreyfus Affair to France Today”, “Jewish Social Studies”, IV, 3 (luglio 1942), pp. 195-240; ristampato in “Essays on Anti-Semitism”, Conference on Jewish Relations, 1946.

“We Refugees”, “The Menorah Journal”, XXXI, gennaio 1943, pp. 69-77.

“Portrait of a Period”, “The Menorah Journal”, XXXI, ottobre 1943, pp. 307-314; tradotto in tedesco con il titolo “Juden in der Welt von gestern”, in “Sechs Essays”, a cura di D. Sternberger, Heidelberg 1948; ristampato in “Die verborgene Tradition Acht Essays”, Frankfurt a.M., 1976, pp. 74-87.

“Organized Guilt and Universal Responsibility”, “Jewish Frontier”, gennaio 1945, pp. 19-23; ristampato in R. Smith (a cura di), “Guilt: Man and Society”, New York, 1971, tradotto in tedesco con il titolo “Organisierte Schuld”, in “Sechs Essays”, cit. e ristampato in “Die verborgene Tradition: Acht Essays”, cit., pp. 32-45.

⁴⁰ H. Arendt, “Franz Kafka: l'uomo di buona volontà”, in “Il futuro alle spalle”, cit., p. 82

“Zionism Reconsidered”, “The Menorah Journal”, XXXIII, ottobre 1945, pp. 162-196; ristampato in M. Selzer (a cura di), “Zionism Reconsidered”, New York, 1970; tradotto in tedesco con il titolo “Der Zionismus aus heutiger Sicht”, in “Die verborgene Tradition”, cit., pp. 127-168.

“The Moral of History”, tratto da “Privileged Jews”, “Jewish Social Studies”, VIII, 1 (gennaio 1946) ristampato in A. G. Duker e M. Ben-Horin, “Emancipation and Counteremancipation”, New York, 1947.

“The Jewish State Fifty Years After: Where Have Herzl's Politics Led?”, “Commentary”, 1 (maggio 1946), pp. 1-8.

“Creating a Cultural Atmosphere”, “Commentary”, 4 (novembre 1947), pp. 424-426.

“Jewish History, Revised”, “Jewish Frontier”, marzo 1948, pp. 34-38.

“To Save the Jewish Homeland: There is Still Time”, “Commentary”, 5 (maggio 1948), pp. 398-406.

“About Collaboration”, “Jewish Frontier”, ottobre 1948, pp. 55-56.

“Peace or Armistice in the Near East?”, “The Review of Politics”, XII, 1 (gennaio 1950), pp. 56-82.

“Eichmann in Jerusalem” (scambio di lettere tra H. Arendt e G. Scholem), “Encounter”, gennaio 1964, pp. 51-56.

La traduzione è stata condotta sulla raccolta curata da R. H. Feldman “The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age”, New York, Grove Press, 1978. La presente edizione si discosta dall'edizione Feldman nei seguenti punti:

a) Non è stato tradotto il saggio “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition”, pp. 67-90, in quanto si tratta della prima versione del testo definitivo, pubblicato in tedesco in “Sechs Essays”, cit., ristampato in “Die verborgene Tradition: Acht Essays”, cit. e tradotto dal tedesco nel volume a cura di L. Ritter Santini, “Il futuro alle spalle”, Bologna, 1981, trad. it. di V. Bazzicalupo e S. Muscas.

b) Non sono stati tradotti i seguenti testi relativi alla polemica Arendt-Laqueur sul caso Eichmann, in quanto non essenziali per comprendere la posizione di Hannah Arendt: W. Z. Laqueur, “Footnotes to the Holocaust” (1965), pp. 252-259; H. Arendt, “The Formidable Dr. Robinson: A Replay” (1966), pp. 260-276; W. Z. Laqueur, “A Replay to Hannah Arendt” (1966), pp. 277-279.

HERZL E LAZARE

(luglio 1942)

Per gli ebrei d'Occidente, che non furono mai veramente assimilati nonostante alcuni cercassero protezione nei salotti antisemiti, il caso Dreyfus non ebbe un peso determinante. Per «l'ebreo moderno, colto, che si era lasciato alle spalle il ghetto e i suoi piccoli traffici, esso fu invece un colpo al cuore»¹. Per questo ebreo l'ingenua generalizzazione di Herzl corrispondeva a verità, perché si era servita del *nemico comune* per fare una volta di più dell'ebreo il membro di un popolo². Questi *figlioli prodighi* avevano imparato molto dal loro nuovo ambiente e, quando fecero ritorno alle origini, alla casa degli avi, si ritrovarono in preda a quel profondo malcontento che ha sempre contraddistinto il vero patriottismo e il vero attaccamento al proprio popolo. Si rendevano conto, con tristezza e con una certa meraviglia, che non appena manifestavano l'intenzione di migliorare una struttura vecchia di secoli, si decideva immediatamente di espellerli da essa. Capivano che l'intero edificio era sempre sul punto di crollare. Theodor Herzl arrivò proprio in tempo per fare la cronaca del primo processo Dreyfus per un giornale di Vienna. Egli udì la folla gridare *morte agli ebrei!* e si accinse a scrivere *Der Judenstaat*³. Bernard Lazare era giunto dalla sua città natale, nel sud della Francia, alcuni anni prima, nel mezzo del furore antisemita provocato dallo scandalo di Panama. Poco prima del caso Dreyfus, egli aveva pubblicato un'opera in due volumi sull'antisemitismo, nella quale aveva affermato che esso era dovuto, tra l'altro, al comportamento asociale degli ebrei⁴. A quell'epoca era convinto che la soluzione stesse nel socialismo. Ma Lazare fu anche un testimone oculare del processo Dreyfus e decise di non aspettare la rivoluzione mondiale. Non appena si trovò di fronte alla crescente ostilità della folla in tumulto, si rese immediatamente conto che da quel momento in poi sarebbe stato un reietto⁵

¹ Cfr. le osservazioni di Theodor Herzl nel discorso di apertura al primo Congresso sionista ("Gesammelte Werke", Berlin, 1934-1935, vol. 1, p. 176): "Quel senso di coesione interna, di cui siamo stati tanto spesso e tanto violentemente accusati, si stava completamente dissolvendo quando l'antisemitismo si abbatté su di noi. Noi siamo tornati per così dire, a casa... Ma quelli di noi che hanno fatto ritorno alla casa degli avi come figlioli prodighi devono provvedere a molti e urgenti miglioramenti".

² Cfr. l'affermazione di Herzl davanti alla British Aliens Commission: "Una nazione è un gruppo storico di uomini uniti da vincoli chiaramente distinguibili e tenuti insieme da un comune nemico" ("Gesammelte Werke", cit., vol. 1, p. 474).

³ Theodor Herzl, "Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage", in "Gesammelte Werke", cit., vol. 1; trad. it. "Lo Stato ebraico. Tentativi di una soluzione moderna del problema ebraico", Roma, 1955 [N.d.t.].

⁴ Bernard Lazare, "L'Antisémitisme: son histoire et ses causes", Paris, 1894.

⁵ Cfr. B. Lazare, "Le Fumier de Iob", Paris, 1928, p. 64: "D'ora in poi sarò un 'pariah'".

e accettò la sfida. Unico tra i sostenitori di Dreyfus, svolse il proprio compito di ebreo consapevole, lottando, in generale, per la giustizia, e, in particolare, per il popolo ebraico⁶.

L'antisemitismo li trasformò entrambi da uomini in ebrei. Nessuno dei due cercò di nascondere⁷. Entrambi si rendevano conto, proprio a causa del loro grado di *assimilazione*, di poter condurre una vita normale solo a condizione che la loro emancipazione non rimanesse lettera morta, pur sapendo che, in realtà, l'ebreo era diventato il *pariah* del mondo moderno⁸. Si trovavano entrambi al di fuori della tradizione religiosa del giudaismo e nessuno dei due desiderava farvi ritorno. Come intellettuali, si erano entrambi allontanati da quelle conventicole ebraiche di vedute ristrette che si erano in qualche modo costituite all'interno della società dei gentili. Entrambi erano agli antipodi di quel ghetto spirituale che aveva mantenuto, della vita del ghetto, tutto tranne la spiritualità. Eppure provenivano entrambi da questo, e da questo erano entrambi fuggiti. Quando si erano allontanati dal giudaismo, non potevano più considerarlo come una religione, ma questo non implicava per loro alcuna, seppur tiepida, adesione ad una delle molte conventicole. L'origine ebraica aveva per loro un significato politico e nazionale. Avrebbero potuto trovare posto tra gli ebrei solo se il popolo ebraico fosse stato una nazione. Nelle loro successive carriere, entrambi si scontrarono duramente con le forze che in quell'epoca controllavano la politica ebraica, cioè con i filantropi. Entrambi avrebbero imparato da questi conflitti, nei quali consumarono tutte le loro energie, che il popolo ebraico era minacciato non solo, dall'esterno, dagli antisemiti, ma anche, dall'interno, dall'influenza dei suoi stessi *benefattori*⁹.

⁶ Cfr. C. Péguy, "Notre Jeunesse", Paris, 1902, pp. 68-69, 74 (trad. it. "La nostra giovinezza", Torino, 1972). "Gli uomini politici, i rabbini, le comunità ufficiali di Israele... erano fin troppo desiderose di sacrificare Dreyfus in nome di un'illusione. La grande massa degli ebrei non ha mai teso al proprio grande, anche se triste, destino, se non quando è stata costretta con la forza - quella, per intenderci, di un gruppo di fanatici raccolti intorno a certi capi o, più esattamente, intorno ai profeti di Israele. Nella grande crisi in cui erano caduti Israele e il mondo il profeta era Bernard Lazare".

⁷ Cfr. l'osservazione di Herzl in una lettera del 1895: "Il giudaismo era per me una cosa di poca importanza... Tuttavia, proprio come gli ebrei deboli, codardi e ambiziosi sono stati indotti dall'antisemitismo ad entrare nelle file della cristianità, così io sono stato indotto a ritornare, con rinnovato vigore, al mio giudaismo" ("Tagebücher", vol. 1, pp. 120-121). Affermazioni simili si possono trovare in diversi passi dei suoi diari. La dichiarazione di Bernard Lazare si trova in "Le Fumier de Iob", cit.: "Sono un ebreo, ma ignoro tutto dell'ebraismo... Devo assolutamente sapere chi sono, perché mi odiano e che cosa potrei essere".

⁸ Cfr. l'osservazione di Herzl al "consiglio di famiglia" dei Rothschild: "Non sarete mai riconosciuti come cittadini a tutti gli effetti, anzi, nemmeno come cittadini ("Staatsangehörige") di seconda classe", "Tagebücher", vol. 1, p. 187. Un'analoga osservazione si può trovare nel testo del colloquio con il Barone Hirsch: "Siete dei 'pariah'. Dovete stare all'erta, affinché qualcuno non vi privi dei diritti e dei beni". ("Gesammelte Werke", cit., vol. 8, p. 462). Cfr. anche l'osservazione di Lazare circa il "pariah' non consapevole", cioè l'ebreo non emancipato, e il "pariah' consapevole" della società occidentale, in "Le Nationalisme Juif", Paris, 1898.

⁹ Nel suo colloquio con Lord Rothschild, Herzl descriveva la carità tra gli ebrei come "un meccanismo per mantenere i bisognosi in stato di soggezione". ("Tagebücher", vol. 3, p. 218). Egli entrò in aperto conflitto con i filantropi quando, fallita la Jewish Colonial Bank da lui fondata, dovette subire il boicottaggio dei circoli finanziari ebraici. La questione è ampiamente discussa in "Gesammelte Werke", cit., vol. 1, pp. 406 segg., e frequenti riferimenti si possono trovare nei suoi diari. Analogamente, Lazare entrò in conflitto con tutti gli ebrei di Francia a causa del suo appoggio a Dreyfus. Cfr. Baruch Hagani, "Bernard Lazare, 1865-1903", Paris, 1919, pp. 28 segg. Che Lazare avesse avuto la peggio in questo conflitto è chiaramente mostrato da Péguy, op. cit., pp. 75 segg. Significativo è questo esempio citato da Péguy

A questo punto cessa l'analogia e comincia a delinearsi quella grande differenza che doveva alla fine condurre i due uomini alla rottura, quando entrambi facevano parte del comitato esecutivo dell'Organizzazione sionista. La soluzione di Herzl al problema ebraico consisteva, in ultima analisi, nella fuga, ovvero nel mettersi in salvo in una patria. Alla luce del caso Dreyfus, l'intero mondo dei gentili gli appariva ostile; non rimanevano, ormai, che ebrei e antisemiti ¹⁰. Egli riteneva necessario trattare con questo mondo ostile e persino con gli antisemiti dichiarati. Per lui non era affatto importante quanto un gentile potesse essere ostile; era convinto che più un uomo era antisemita, più avrebbe apprezzato i vantaggi di un esodo degli ebrei dall'Europa!¹¹. Per Lazare, d'altro canto, la questione del territorio era poco importante: era semplicemente un effetto dell'esigenza principale che «gli ebrei si emancipassero come popolo e si costituissero in nazione» ¹². Quello che intendeva non era una fuga dall'antisemitismo, ma una mobilitazione del popolo contro i suoi nemici. Questo punto di vista appare chiaramente dal ruolo che egli svolse nel caso Dreyfus e dallo scritto sulla persecuzione degli ebrei in Romania ¹³. Conseguenza di questo atteggiamento fu che egli non cercò protettori più o meno antisemiti, ma veri e propri compagni d'armi, che sperava di trovare all'interno dei gruppi oppressi dell'Europa contemporanea ¹⁴. Sapeva che l'antisemitismo non era un fenomeno né isolato né universale e che la vergognosa complicità delle potenze, nei pogrom dell'Europa dell'Est, era stata il sintomo di qualcosa di molto più profondo, cioè dell'imminente crollo di tutti i valori morali sotto la pressione della politica imperialistica ¹⁵.

(p. 84): “Quando furono avviate le trattative per fondare un quotidiano di ampia diffusione, i sovvenzionatori posero sempre la condizione che Lazare non vi collaborasse”.

¹⁰ Cfr. la sua osservazione in “Der Judenstaat” (“Gesammelte Werke”, cit. vol. 1, p. 36): “Le persone tra cui gli ebrei vivono sono tutte antisemite, chi con imbarazzo, chi senza alcun ritegno”.

¹¹ Cfr. l'osservazione ricorrente nei suoi “Tagebücher”, vol. 1, p. 93: “Gli antisemiti saranno i nostri amici più devoti e i paesi antisemiti saranno nostri alleati”. Che cosa intendesse, sul piano pratico, con questa affermazione, è mostrato in una lettera a Katznelson, nella quale fa riferimento ai pogrom di Kishinev del 1903. In quella lettera egli si sforza di “trarre qualche vantaggio della tragedia che incombe”.

¹² In “Le Fumier de Iob”, cit.

¹³ “Les Juifs en Roumanie”, Paris, 1902.

¹⁴ Indicativo di questo atteggiamento è il seguente passo tratto da “Les Juifs en Roumanie”, cit., p. 103: “Si può ipotizzare che se essa [la borghesia rumena] getterà l'ebreo nella disperazione e lo metterà in una situazione insostenibile, proprio questo fatto, nonostante la sua passività e i consigli degli ebrei ricchi e codardi, creerà un legame tra lui e il lavoratore agricolo e contribuirà a liberare entrambi del giogo”. Del tutto opposto è l'atteggiamento di Herzl, come si può constatare della reazione che ebbe quando, in seguito ad un colloquio con il Sultano ricevette telegrammi di protesta da assemblee studentesche cui avevano partecipato persone di diverse nazioni oppresse. Egli confessò di essere “addolorato e turbato”, ma l'unico effetto che questo fatto sortì su di lui, sul piano politico, fu quello di indurlo a parlare circa l'uso che avrebbe fatto di quei telegrammi nelle sue conversazioni con il Sultano! Cfr. “Tagebücher”, vol. 3, p. 103.

¹⁵ Cfr. le sue osservazioni in “Les Juifs en Roumanie”, cit., p. 91: “Inoltre, quale altra nazione oserà dire qualcosa? L'Inghilterra, che ha liquidato i boeri? La Russia, che ha oppresso i finlandesi e gli ebrei? La Francia, che ha massacrato gli annamiti... e che si accinge a far strage di mori? L'Italia, che oggi saccheggia l'Eritrea e domani Tripoli? O la Germania, brutale carnefice dei negri?”.

Un'intuizione interessante sulla connessione tra brutalità dell'antisemitismo e politiche imperialistiche, è quella di Fernand Labori, sedicente avvocato difensore di Dreyfus, nel suo articolo “Le Mal politique et les partis”, in “La

Alla luce del caso Dreyfus e della propria esperienza di lotta a fianco degli ebrei in difesa di uno dei loro fratelli¹⁶, Lazare finì col rendersi conto che ciò che realmente impediva l'emancipazione del suo popolo non era l'antisemitismo. Era «lo scoraggiamento di un popolo di poveri e di oppressi, i quali vivono dell'elemosina dei loro fratelli ricchi, un popolo che solo la persecuzione esterna, e non l'oppressione interna, può indurre ad insorgere, un popolo di rivoluzionari nella società degli altri ma non nella propria»¹⁷. Egli pensava che la causa della libertà non avrebbe tratto vantaggio da chi si accingeva a servirla abbandonando la propria. Quelli che combattevano per la libertà potevano essere internazionalisti solo se disposti a riconoscere la libertà di tutte le nazioni, e quindi non potevano essere anti-nazionalisti¹⁸. Le critiche di Lazare al suo popolo non erano meno aspre di quelle di Herzl, ma egli ha sempre rispettato quel popolo e non ha mai condiviso con Herzl l'idea che la gestione della politica spetti a chi sta in alto¹⁹. Dovendo scegliere se rimanere ai margini della politica o inserirsi nel gruppo elitario dei salvatori, egli preferì ritirarsi in un isolamento totale, dove, se non poteva fare altro, poteva almeno rimanere uno del popolo²⁰. Lazare non riuscì infatti a trovare sostenitori in Francia. Il solo settore dell'Europa occidentale che avrebbe potuto rispondere al suo messaggio, gli ebrei che si erano lasciati alle spalle i traffici da piccolo commerciante, gli intellettuali delle professioni liberali, era quasi inesistente nel paese. D'altro canto, le masse impoverite, che aveva amato tanto profondamente, e gli ebrei oppressi, che aveva sostenuto con tanta devozione²¹, erano mille miglia lontani da lui e parlavano una lingua diversa. In un certo senso, perciò, Herzl, con l'appoggio degli ebrei tedeschi ed austriaci, riuscì là dove Lazare aveva fallito. Il suo

Grande Revue" (ottobre-dicembre 1901), p. 276: "Allo stesso modo, il movimento di espansione coloniale costituisce... un tratto caratteristico dell'epoca attuale. E' un luogo comune sottolineare che questa politica è costata all'umanità sacrifici morali e materiali".

¹⁶ In un articolo su "L'Echo Sioniste" (20 aprile 1901) Lazare avrebbe detto quello che segue sugli ebrei francesi, che aveva imparato a conoscere durante la crisi provocata dal caso Dreyfus: "Considerate i nostri ebrei francesi. Conosco questa gente e so di che cosa è capace. Non basta loro rifiutare qualsiasi genere di solidarietà ai fratelli nati all'estero; essi devono anche accusarli di tutti i mali causati dalla propria codardia. Non si accontentano di essere più sciovinisti degli stessi francesi di nascita; come tutti gli ebrei emancipati essi hanno anche spezzato, di loro spontanea volontà, ogni vincolo di solidarietà. In effetti, sono arrivati a un punto tale che, per circa tre dozzine di uomini che in Francia sono disposti a difendere uno dei loro fratelli martirizzati, ne potete trovare migliaia disposti a montare la guardia all'Isola del Diavolo, fianco a fianco con i patrioti più fanatici del paese".

¹⁷ "Le Fumier de Iob", cit., p. 151.

¹⁸ Péguy, "Notre Jeunesse", cit., p. 130, sottolinea la contrapposizione tra internazionale e anti-nazionale, come appare nel patriottismo ebraico di Lazare.

¹⁹ Cfr. "Tagebücher", vol. 1, p. 193.

²⁰ Il 24 marzo 1899 Lazare scriveva a Herzl che si sentiva in dovere di dimettersi del comitato esecutivo che, aggiungeva, "cerca di dirigere le masse ebraiche come se fossero bambini ignari. ... Si tratta di una concezione che contrasta radicalmente con tutte le mie idee politiche e sociali ed io non posso perciò assumermene la responsabilità"; citato da Hagani, "Bernard Lazare", p. 39.

²¹ Péguy, "Notre Jeunesse", cit., p. 83, lo descrive come segue: "Un cuore che batte ad ogni eco che il mondo dà, un uomo che potrebbe scorrere quattro, sei, otto o dozzine di pagine di giornale per illuminarsi, come un lampo, su una sola riga che contenga la parola ebreo... un cuore che sanguinava in tutti i ghetti del mondo... ovunque l'ebreo fosse oppresso, cioè, in un certo senso, dappertutto".

fallimento fu in effetti così totale, che egli fu ignorato anche dagli ebrei suoi contemporanei²², per poi essere recuperato dagli scrittori cattolici. Questi sapevano meglio di noi che Lazare era un grande patriota e un grande scrittore²³.

²² Ibid., p. 84 “Era tutto predisposto perché morisse di fame, senza clamore”.

²³ Se non fosse per la nota biografica di Péguy, “Le portrait de Bernard Lazare”, che apre l'edizione postuma di “Le Fumier de Iob”, sapremmo ben poco di Lazare. La biografia di Hagani si basa ampiamente sul lavoro di Péguy, mentre fu solo grazie all'aiuto di quest'ultimo che Lazare poté pubblicare la sua opera sugli ebrei di Romania. La parte più triste di questa triste storia è il fatto, messo in luce da Péguy, che l'unico uomo che apprezzò la grandezza e l'amore per gli ebrei di Lazare fu Edouard Drumont, che pure si considerava suo nemico.

NOI PROFUGHI

(gennaio 1943)

In primo luogo, non desideriamo essere chiamati *profughi*. Tra di noi ci chiamiamo *nuovi arrivati* o *immigrati*. I nostri giornali sono per *americani di lingua tedesca*; inoltre, per quanto ne so, non c'è, né c'è mai stata, un'associazione fondata da vittime della persecuzione hitleriana il cui nome stia ad indicare che i suoi membri sono *profughi*.

Solitamente il termine *profugo* designava una persona costretta a cercare asilo per aver agito in un certo modo o per aver sostenuto una certa opinione politica. E' vero, noi abbiamo dovuto cercare asilo, tuttavia, non abbiamo fatto nulla e la maggior parte di noi non si è mai sognata di avere un'opinione politica radicale. Con noi il significato del termine *profugo* è cambiato. Ora *profughi* sono quelli di noi che hanno avuto la grande sfortuna di arrivare in un paese nuovo senza mezzi, e che per questo hanno bisogno dell'aiuto dei *Refugée Committées*.

Prima che la guerra scoppiasse eravamo ancora più sensibili al fatto di essere chiamati *profughi*. Facevamo del nostro meglio per dimostrare agli altri che eravamo solo comuni immigrati. Abbiamo dichiarato di essere partiti di nostra spontanea volontà per paesi scelti da noi e abbiamo negato che la nostra situazione avesse qualcosa a che fare con i *cosiddetti problemi ebraici*. Eravamo *immigrati* o *nuovi arrivati* perché, un bel giorno, avevamo lasciato i nostri paesi, nei quali non era più opportuno rimanere, o per ragioni puramente economiche. Volevamo ricostruire le nostre vite, e questo era tutto. Per ricostruirsi la vita è necessario essere forti e ottimisti. Per questo noi siamo molto ottimisti.

Il nostro ottimismo, in effetti, è ammirevole, anche se siamo noi ad affermarlo. La storia della nostra lotta è stata alla fine conosciuta. Abbiamo perso la casa, che rappresenta l'intimità della vita quotidiana. Abbiamo perso il lavoro, che rappresenta la fiducia di essere di qualche utilità in questo mondo. Abbiamo perso la nostra lingua, che rappresenta la spontaneità delle reazioni, la semplicità dei gesti, l'espressione sincera e naturale dei sentimenti. Abbiamo lasciato i nostri parenti nei ghetti polacchi e i nostri migliori amici sono stati uccisi nei campi di concentramento, e questo significa che le nostre vite sono state spezzate.

Tuttavia, non appena siamo stati salvati - e la maggior parte di noi è stata salvata parecchie volte - abbiamo cominciato le nostre nuove vite, cercando di seguire il più fedelmente possibile tutti i buoni consigli dei nostri salvatori. Ci è stato detto di dimenticare, e abbiamo dimenticato più velocemente di quanto sia possibile immaginare. Ci è stato amichevolmente ricordato che il nuovo paese sarebbe

diventato una nuova casa; poi, dopo quattro settimane in Francia o sei settimane in America si è preteso che fossimo o francesi o americani. I più ottimisti fra noi sarebbero persino disposti ad ammettere che tutta la loro vita precedente è trascorsa in una sorta di esilio inconsapevole e che solo dal loro nuovo paese hanno imparato che cosa sia realmente una casa. E' vero che qualche volta ci siamo opposti alla richiesta di dimenticare la nostra opera precedente; inoltre, di solito, non abbandoniamo facilmente gli ideali del passato se il nostro valore sociale è in pericolo. Con la lingua tuttavia, non abbiamo avuto difficoltà: dopo un solo anno gli ottimisti sono convinti di parlare l'inglese tanto bene quanto la loro madre lingua, e dopo due anni giurano solennemente di parlare l'inglese meglio di ogni altra lingua - il loro tedesco è una lingua che appena ricordano.

Per dimenticare meglio evitiamo anzi ogni allusione ai campi di concentramento o di internamento che abbiamo provato in quasi tutti i paesi europei - la qual cosa potrebbe essere interpretata come pessimismo o come mancanza di fiducia nella nuova patria. Inoltre, ci è stato detto tante volte che a nessuno piace ascoltare tutto ciò; l'inferno non è più una credenza religiosa o una fantasia, ma qualcosa di tanto reale quanto le case, le pietre e gli alberi. Sembra che nessuno voglia riconoscere che la storia contemporanea ha creato un nuovo genere di esseri umani - quelli che sono stati messi nei campi di concentramento dai loro nemici e nei campi di internamento dai loro amici.

Persino tra noi non parliamo di questo passato. Abbiamo invece trovato un nostro modo di padroneggiare un futuro incerto. Poiché tutti fanno progetti, hanno desideri e nutrono speranze, così facciamo anche noi. Tuttavia, a prescindere da questi atteggiamenti generici e naturali, noi cerchiamo di rendere chiaro il futuro in modo più scientifico. Dopo tanta sfortuna, vogliamo procedere sicuri. Perciò, abbandoniamo la terra con tutte le sue incertezze e volgiamo lo sguardo al cielo. Le stelle - e non i giornali - ci dicono quando Hitler verrà sconfitto e quando noi diventeremo cittadini americani. Le riteniamo più attendibili di tutti i nostri amici; esse ci mostrano quando dovremmo pranzare con i nostri benefattori e quale sarà il giorno più propizio per compilare uno degli innumerevoli questionari che accompagnano le nostre vite presenti. Qualche volta non ci fidiamo nemmeno delle stelle, ma solo delle linee della mano o dei segni della nostra scrittura. In questo modo ne sappiamo meno degli avvenimenti politici, ma più dei nostri cari *self*, anche se la psicoanalisi non sembra essere più di moda. Quei tempi più felici sono finiti insieme alle conversazioni che signore annoiate e gentiluomini dell'alta società facevano sulle piacevoli trasgressioni della loro prima infanzia. Essi non vogliono più storie di fantasmi; è l'esperienza concreta che fa loro accapponare la pelle. Non c'è più alcun bisogno di cercare i fantasmi nel passato; esso è abbastanza stregato nella realtà. Così, nonostante il nostro sincero ottimismo, usiamo ogni sorta di trucchi magici per evocare gli spiriti del futuro.

Non so quali ricordi e quali pensieri dimorino nei nostri sogni notturni. Non oso fare domande perché anch'io sono stata piuttosto ottimista. Qualche volta immagino tuttavia che almeno di notte pensiamo ai nostri morti o ricordiamo le poesie che un tempo amavamo. Posso anche capire che i nostri amici della costa occidentale,

durante il coprifuoco, abbiano avuto idee tanto singolari, come quella di credere che noi siamo non solo *potenziali cittadini*, ma anche, attualmente, *nemici stranieri*. Alla luce del giorno, naturalmente, diventiamo nemici stranieri solo *tecnicamente* - tutti i profughi lo sanno. Ma quando ragioni tecniche impedivano di lasciare la propria casa durante le ore notturne non era certamente facile evitare cupe congetture sulla relazione tra tecnicismo e realtà.

No, c'è qualcosa che non va nel nostro ottimismo. Tra noi ci sono quei bizzarri ottimisti che, dopo aver fatto un mucchio di discorsi ottimistici, vanno a casa e aprono il gas o si servono di un grattacielo in modo del tutto impreveduto. Costoro sembrano provare che la nostra decantata allegria si fonda su una pericolosa preparazione alla morte. Educati nella convinzione che la vita sia il bene più alto e la morte l'evento più spaventoso, diventiamo testimoni e vittime di paure più grandi di quella della morte - senza essere stati capaci di scoprire un ideale più alto di quello della vita. Così, per quanto la morte non sia più per noi così spaventosa, perdiamo la volontà e la capacità di rischiare la vita per una causa. Invece di lottare - o di pensare a come riacquistare la capacità di lottare - i profughi si sono abituati a desiderare la morte per gli amici e i parenti, se qualcuno muore, ci rallegriamo all'idea che abbia potuto evitare tanti guai. Così, molti pensano che anche noi potremmo evitare dei guai - e agiscono di conseguenza.

Dal 1938 - da quando Hitler invase l'Austria - siamo consapevoli della rapidità con cui un ottimismo eloquente può trasformarsi in muto pessimismo. Col passare del tempo siamo peggiorati, diventando persino più ottimisti e più inclini al suicidio. Al tempo di Schuschnigg gli ebrei austriaci erano un popolo tanto sereno - tutti gli osservatori imparziali li ammiravano. Era meraviglioso constatare quanto profondamente fossero convinti che nulla sarebbe loro accaduto. Quando però le truppe tedesche invasero il paese e i gentili cominciarono a manifestare davanti alle case dei loro vicini ebrei, gli ebrei austriaci cominciarono a suicidarsi.

Diversamente dagli altri tipi di suicidi, i nostri amici non lasciano spiegazioni del loro gesto, né accuse, né rimproveri ad un mondo che ha costretto un uomo disperato a parlare e a comportarsi serenamente fino al suo ultimo giorno. Le lettere lasciate da loro sono documenti convenzionali e privi di significato. Così, le nostre orazioni funebri presso le loro tombe sono brevi, recitate con imbarazzo e piene di speranza. Nessuno si preoccupa delle cause, perché tutti credono di conoscerle.

Parlo di fatti impopolari; ciò peggiora le cose poiché, per verificare la mia opinione, non dispongo nemmeno dei soli argomenti che abbiano qualche effetto sul mondo moderno - le cifre. Persino quegli ebrei che negano decisamente l'esistenza del popolo ebraico ci offrono una buona opportunità di sopravvivere, per ciò che attiene alle cifre - come potrebbero altrimenti provare che solo alcuni ebrei sono criminali e che i più vengono uccisi in tempo di guerra perché sono buoni patrioti? Per quanto costoro si sforzino di salvare la vita statistica del popolo ebraico, sappiamo che gli ebrei avevano il più basso tasso di suicidi tra tutte le nazioni civilizzate. Sono sicura che quei dati non sono più corretti, ma non posso dimostrarlo con nuovi dati; certamente, però, con nuove esperienze. Questo potrebbe essere sufficiente per quegli

spiriti scettici i quali non hanno mai creduto fino in fondo che il diametro del cranio dia un'idea esatta del suo contenuto, o che le statistiche relative ai crimini rivelino esattamente il livello etico di un paese. In ogni modo, ovunque gli ebrei stiano vivendo oggi, non agiranno più secondo le leggi della statistica. I suicidi non si verificano più soltanto tra la gente in preda al panico di Berlino e di Vienna, di Bucarest o di Parigi, ma anche a New York e a Los Angeles, a Buenos Aires e a Montevideo.

D'altro canto, poco sappiamo dei suicidi nei ghetti e nei campi di concentramento. A dire il vero, se abbiamo avuto complessivamente pochissime notizie dalla Polonia, siamo stati abbastanza bene informati della situazione nei campi di concentramento tedeschi e francesi.

Al campo di Gurs, per esempio, dove ho avuto modo di trascorrere qualche tempo, ho sentito parlare di suicidio solo una volta, e si trattava di una proposta di azione collettiva, una specie di protesta per infastidire i francesi. Quando alcuni di noi osservarono che eravamo stati portati lì *pour crever* in ogni caso, la disposizione d'animo generale si mutò di colpo in un grande coraggio di vivere. Era opinione comune che si dovesse essere singolarmente asociali e disinteressati alle circostanze per essere ancora capaci di interpretare l'accaduto come una sfortuna personale e individuale e, di conseguenza, per porre termine ai propri giorni in modo personale e individuale. Tuttavia, non appena le stesse persone, tornate alle loro vite individuali, si trovarono a dover affrontare problemi apparentemente individuali, si volsero una volta di più a questo insano ottimismo, prossimo alla disperazione.

Noi siamo i primi ebrei non-religiosi perseguitati - e siamo i primi che, non soltanto *in extremis*, rispondono con il suicidio. Forse i filosofi hanno ragione ad insegnare che il suicidio è l'ultima e suprema garanzia della libertà umana: pur non essendo liberi di creare le nostre vite o il mondo in cui viviamo, siamo tuttavia liberi di gettar via la vita e di abbandonare il mondo. Gli ebrei devoti non possono certamente riconoscere questa libertà negativa; nel suicidio scorgono l'assassinio, ossia la distruzione di ciò che l'uomo non è mai stato capace di fare, un'intromissione nei diritti del Creatore. *Adonai nathan veadonai lackac* (*Il Signore ha dato e il Signore ha tolto*); e vorrebbero aggiungere: *abaruch shem adonai* (*sia benedetto il nome del signore*). Per loro il suicidio, come l'assassinio, equivale ad un attacco blasfemo contro l'intera creazione. L'uomo che si uccide afferma che la vita non è degna di essere vissuta e che il mondo non è degno di accoglierlo.

Eppure, quelli di noi che si tolgono la vita non sono ribelli folli che sfidano la vita e il mondo, che cercano di uccidere in se stessi l'intero universo. Il loro è un modo silenzioso e discreto di scomparire; sembrano chiedere scusa per aver trovato questa soluzione violenta ai loro problemi personali. Generalmente, ritengono che gli avvenimenti politici non abbiano nulla a che fare con il loro destino individuale, nelle circostanze favorevoli come nei momenti difficili, credono solamente nella loro personalità. Oggi si scoprono qualche misterioso difetto che impedisce loro di tirare avanti. Essendosi sentiti degni, fin dalla prima infanzia, di una certa posizione sociale, si sentono falliti se non riescono più a mantenerla. Il loro ottimismo non è che il tentativo di tenersi a galla. Dietro questa facciata di serenità, combattono

costantemente con la loro intima disperazione. Alla fine, muoiono di una sorta di egotismo.

Se veniamo salvati, ci sentiamo umiliati, e se veniamo aiutati, ci sentiamo degradati. Lottiamo come folli per avere esistenze private con destini individuali, perché abbiamo paura di entrare a far parte di quella sventurata moltitudine di *Schnorrer* che noi, in buona parte un tempo filantropi ricordiamo fin troppo bene. Proprio come in passato non abbiamo capito che il cosiddetto *Schnorrer* era il simbolo del destino ebraico e non lo *Schlemihl*¹, così oggi non ci sentiamo in diritto di godere della solidarietà ebraica; non ci rendiamo conto del fatto che la nostra condizione non dipende tanto da noi quanto da tutto il popolo ebraico. Talvolta i nostri protettori hanno decisamente favorito questa assenza di comprensione. Ricordo ad esempio un direttore di un importante ente di assistenza di Parigi il quale, tutte le volte che riceveva la cartolina di un intellettuale ebreo-tedesco con l'immane *Dr.*, era solito esclamare a voce altissima: *Herr Doktor, Herr Doktor, Herr Schnorrer, Herr Schnorrer!*.

Da queste sgradevoli esperienze traevamo una conclusione abbastanza semplice. Essere dottori non ci bastava più; imparavamo che per costruire una nuova vita bisogna innanzitutto perfezionare quella vecchia. Per descrivere il nostro comportamento, è stata inventata una bella storiella; un bassotto *émigré*, derelitto e angosciato, comincia a parlare dicendo: *Un tempo, quando ero un San Bernardo...*

I nostri nuovi amici, oppressi come sono dal gran numero di divi e di celebrità, non si rendono perfettamente conto che alla base di tutte le loro descrizioni di antichi splendori sta una verità umana: una volta la gente si preoccupava di noi, gli amici ci amavano, persino i padroni di casa ci conoscevano come quelli che pagavano regolarmente l'affitto. Una volta potevamo fare la spesa e viaggiare in metropolitana senza sentirci dire che eravamo indesiderati. Siamo diventati un po' nervosi da quando i giornalisti hanno cominciato a individuarci e a dirci in pubblico di smettere di comportarci in modo sgradevole quando compriamo il latte e il pane. Ci chiediamo come si possa agire in questo modo; in ogni momento della giornata stiamo già così terribilmente attenti ad evitare che qualcuno indovini chi siamo, che passaporto abbiamo, da dove provengono i nostri certificati di nascita - e che a Hitler non eravamo graditi. Facciamo del nostro meglio per inserirci in un mondo in cui è necessario avere un atteggiamento da politici per andare a fare la spesa.

In queste condizioni, il San Bernardo diventa sempre più grosso. Non posso dimenticare quel giovane che, nel momento in cui ci si aspettava da lui che accettasse un certo tipo di lavoro, disse con un sospiro: «Lei non sa con chi sta parlando; io ero direttore di reparto al Karstadt [un grande emporio di Berlino]». Ma c'è anche la profonda disperazione di quell'uomo di mezza età che, dopo aver sopportato innumerevoli stratagemmi messi in atto da differenti comitati allo scopo di salvarlo, alla fine ha esclamato: «E qui nessuno sa chi sono io!». Poiché nessuno voleva trattarlo come un essere umano dotato di una sua dignità, cominciò ad inviare

¹ Nella tradizione ebraica, lo “Schnorrer” è il girovago che si procura da vivere mendicando e facendo musica, e lo “Schlemihl” è la maldestra e sfortunata vittima di circostanze avverse [N.d.t.].

cablogrammi a personaggi di rilievo e alle sue conoscenze importanti. Imparò rapidamente che in questo folle mondo è molto più facile venire accettato come *uomo importante* che come essere umano.

Meno siamo liberi di decidere chi siamo o di vivere come desideriamo, più ci sforziamo di presentare una facciata, di nascondere i fatti e di recitare una parte. Siamo stati espulsi dalla Germania perché eravamo ebrei, se non che, dopo aver attraversato con difficoltà il confine francese, siamo stati trasformati in *boches*². Ci è stato persino dato che dovevamo accettare questo appellativo se veramente eravamo contrari alle teorie razziali di Hitler. Per sette anni abbiamo recitato la ridicola parte di quelli che cercano di essere francesi - o, per lo meno, potenziali cittadini; eppure, all'inizio della guerra, siamo stati ugualmente internati come *boches*. Nel frattempo, tuttavia, la maggior parte di noi è diventata a tal punto fedele alla Francia, che non abbiamo potuto nemmeno criticare un ordine del governo francese. Così abbiamo dato il benestare al nostro stesso internamento. Siamo stati i primi *prisonniers volontaires* che la storia ricordi. In seguito all'invasione tedesca, il governo francese dovette solo cambiare nome all'impresa; dopo essere stati imprigionati perché eravamo tedeschi, non venivamo liberati perché eravamo ebrei.

La stessa storia di ripete continuamente in tutto il mondo. In Europa i nazisti hanno confiscato le nostre proprietà ma in Brasile dobbiamo versare il 30% delle nostre sostanze, esattamente quanto versa il membro più fedele del *Bund der Auslandsdeutschen*³. A Parigi non potevamo uscire di casa dopo le venti perché eravamo ebrei, ma a Los Angeles subiamo delle restrizioni perché siamo *nemici stranieri*. La nostra identità viene cambiata così di frequente che nessuno può scoprire chi siamo realmente.

Sfortunatamente, la situazione non migliora quando ci imbattiamo negli ebrei. Gli ebrei francesi erano assolutamente convinti che tutti gli ebrei provenienti dall'altra parte del Reno fossero quelli che loro chiamavano *Polaks* - e che gli ebrei tedeschi chiamavano *Ostjuden*. Ma quegli ebrei che veramente venivano dall'Europa orientale non potevano essere d'accordo con i loro fratelli francesi e ci chiamavano *Jaeckes*⁴. I figli di questi, ostili agli *Jaeckes*, - la seconda generazione nata in Francia e già debitamente assimilata - condividevano l'opinione degli ebrei francesi delle classi alte. Così, nella stessa famiglia, si poteva essere chiamati *Jaecke* dal padre e *Polack* dal figlio.

Dopo lo scoppio della guerra e la catastrofe che si è abbattuta sugli ebrei d'Europa, il semplice fatto di essere dei profughi ci ha impedito di mescolarci con la comunità degli ebrei nativi, una regola confermata da poche eccezioni. Queste leggi sociali non scritte, per quanto mai riconosciute pubblicamente, hanno la stessa grande efficacia dell'opinione pubblica. E una tacita opinione e consuetudine di tal genere è più

² Termine spregiativo con cui i francesi chiamano i tedeschi [N.d.t.].

³ Associazione dei tedeschi residenti all'estero [N.d.t.].

⁴ “Polaks” erano gli ebrei ruteni, “Ostjuden” gli ebrei orientali e “Jaeckes” gli ebrei tedeschi [N.d.t.].

importante per le nostre vite quotidiane di tutte le dichiarazioni ufficiali di ospitalità e di buona volontà.

L'uomo è un animale sociale e la vita non è facile per lui quando vengono recisi i legami sociali. Nel tessuto sociale è molto più facile conservare gli *standard* morali. Pochissimi individui hanno la forza di conservare la loro integrità se la loro condizione sociale, politica e giuridica è del tutto indefinita. Mancando del coraggio di lottare per un cambiamento della propria condizione sociale e giuridica, molti di noi hanno invece deciso di cercare di cambiare l'identità. E questo singolare comportamento peggiora la situazione. La confusione in cui noi viviamo è in parte opera nostra.

Un giorno qualcuno scriverà la vera storia di questa emigrazione ebraica dalla Germania e dovrà partire dalla descrizione di quel tale Sig. Cohn di Berlino che era sempre stato un tedesco al 150%, un super-patriota tedesco. Nel 1933 questo Sig. Cohn trovò asilo a Praga e divenne rapidamente un convinto patriota ceco - tanto sincero e tanto fedele quanto lo era stato in Germania. Passò del tempo e nel 1937 il Governo ceco, già sottoposto a una certa pressione dai nazisti, cominciò ad espellere i suoi profughi ebrei, ignorando il fatto che essi si sentissero senz'altro potenziali cittadini cechi. Il nostro Sig. Cohn si recò allora a Vienna, dove ci si poteva sistemare solo dando prova del proprio patriottismo austriaco. L'invasione tedesca costrinse il Sig. Cohn a lasciare il paese. Arrivò a Parigi in un brutto momento e non ricevette mai un regolare permesso di soggiorno. Avendo ormai acquisito una grande maestria nel credere a ciò che desiderava, rifiutò di prendere sul serio delle semplici misure amministrative, convinto che avrebbe passato il resto della sua vita in Francia. Perciò preparò il suo inserimento nella nazione francese identificandosi col *nostro* avo Vercingetorix. Penso di non dovermi dilungare sulle ulteriori avventure del Sig. Cohn. Finché il Sig. Cohn non si risolverà ad essere ciò che realmente è, un ebreo, nessuno potrà prevedere tutti i folli cambiamenti che dovrà ancora affrontare.

E' vero che un uomo che vuole liberarsi del proprio Io scopre le possibilità dell'esistenza umana, le quali sono tanto infinite quanto infinita è la creazione. Tuttavia, il recupero di una nuova personalità è tanto difficile - e tanto illusorio - quanto una nuova creazione del mondo. Qualunque cosa facciamo, qualunque cosa pretendiamo di essere, non riveliamo altro che il nostro insano desiderio di essere trasformati, di non essere ebrei. Tutte le nostre attività sono dirette a questo scopo: non vogliamo essere profughi perché non vogliamo essere ebrei; fingiamo di essere di lingua inglese, perché gli immigrati di lingua tedesca degli ultimi anni vengono bollati come ebrei; evitiamo di chiamarci apolidi, perché la maggior parte di coloro che nel mondo sono senza nazionalità è costituita da ebrei, vorremmo diventare fedeli ottentotti solo per nascondere il fatto che siamo ebrei. Non raggiungiamo lo scopo, né possiamo raggiungerlo; sotto la copertura del nostro *ottimismo* si può scorgere facilmente la tristezza senza speranza di chi sostiene l'assimilazionismo.

Con noi di origine tedesca la parola assimilazione ha ricevuto un *profondo* significato filosofico. E' difficile rendersi conto della serietà con cui abbiamo affrontato questo tema. Per assimilazione non si è inteso il necessario adattamento al paese in cui ci era

capitato di nascere e al popolo la cui lingua ci era capitato di parlare. Generalmente ci adattiamo a qualunque cosa e a chiunque. Questo atteggiamento mi divenne chiaro grazie alle parole di un mio compatriota, il quale sapeva evidentemente esprimere i propri sentimenti. Non appena giunto in Francia, egli fondò una di quelle società per l'adattamento in cui gli ebrei tedeschi si persuadevano a vicenda di essere già francesi. Nel suo primo discorso, egli disse: «Siamo stati buoni tedeschi in Germania, perciò saremo buoni francesi in Francia». Il pubblico applaudì entusiasta e nessuno sorrise, eravamo felici di aver imparato come dimostrare la nostra lealtà.

Se il patriottismo fosse una questione di *routine* o di pratica, saremmo i migliori patrioti del mondo. Torniamo al nostro Sig. Cohn; egli ha certamente battuto tutti i primati. E' quell'immigrato ideale che, sempre e dovunque un destino terribile lo abbia condotto immediatamente vede ed ama le montagne del luogo. Poiché però non si ritiene ancora che il patriottismo sia una questione di pratica, è difficile convincere la gente della genuinità delle nostre continue trasformazioni. E' questo conflitto che rende così fragile la nostra società; chiediamo piena affermazione come individui perché non siamo in una posizione tale da ottenerla come gruppo. I nativi, messi di fronte ad esseri tanto singolari quali noi siamo, diventano sospettosi; dal loro punto di vista, di regola, soltanto il fatto che rimaniamo fedeli ai nostri paesi è incomprensibile. Questo ci rende la vita molto amara. Potremmo vincere questo sospetto se spiegassimo che, in quanto ebrei, il nostro patriottismo aveva una forma molto particolare nei paesi d'origine. Nondimeno, era veramente genuino e profondamente radicato. Abbiamo scritto grossi volumi per dimostrarlo; abbiamo pagato un'intera burocrazia per indagare il suo passato e definirlo in termini statistici. Abbiamo avuto studiosi che hanno scritto dissertazioni filosofiche sull'armonia predestinata tra ebrei e francesi, tra ebrei e tedeschi, tra ebrei e ungheresi, tra ebrei e... La nostra lealtà attuale, di cui così spesso si diffida, ha una lunga storia. E' la storia di centocinquanta anni di ebrei assimilati, i quali hanno compiuto un'impresa senza precedenti: nonostante abbiano sempre dimostrato la loro non-ebraicità, sono ugualmente riusciti a restare ebrei.

La disperata confusione di questi Ulissi-erranti che, non diversamente dal loro insigne prototipo, non sanno chi sono, si spiega facilmente con la loro assoluta ostinazione a rifiutare di mantenere la loro identità. Questa ostinazione risale a molto prima dell'ultimo ventennio, che ha rivelato la totale assurdità della nostra esistenza. Siamo come quelli che hanno un'idea fissa e non possono fare a meno di cercare continuamente di nascondere uno stigma immaginario. Di conseguenza, ci entusiasmiamo per ogni nuova opportunità che, in quanto nuova, sembra in grado di produrre miracoli. Siamo affascinati da ogni nuova nazione nello stesso modo in cui una donna corpulenta si rallegra per ogni nuovo abito che le assicuri il giro di vita desiderato. Tuttavia, il nuovo abito le piacerà solo fino a quando crederà nelle sue qualità miracolose, e lo getterà via non appena scoprirà che l'abito non cambia la sua figura - o, nel nostro caso, il suo *status*.

Può sorprendere che l'evidente inutilità di tutti i nostri bizzarri travestimenti non abbia ancora potuto scoraggiarci. Se è vero che gli uomini imparano raramente dalla storia, è altrettanto vero che possono imparare dalle esperienze personali che, come

nel nostro caso, si ripetono infinite volte. Ma prima di gettare la prima pietra contro di noi, ricordate che essere ebrei non dà alcuno *status* giuridico in questo mondo. Se cominciassimo a dire la verità, e cioè che non siamo altro che ebrei, ciò significherebbe esporci al destino degli esseri umani i quali, non essendo protetti da alcuna specifica legge o convenzione politica, non sono altro che esseri umani. Mi è difficile immaginare un atteggiamento più pericoloso, perché realmente viviamo in un mondo in cui gli esseri umani in quanto tali hanno cessato di vivere per tanto tempo; perché la società ha scoperto che la discriminazione è la grande arma sociale con cui uccidere gli uomini senza spargere sangue; perché i passaporti o i certificati di nascita, e qualche volta persino le ricevute dell'imposta sul reddito, non sono più documenti ufficiali, ma questioni di differenziazione sociale. E' vero che la maggior parte di noi si basa interamente sui criteri di vita abituali; perdiamo fiducia in noi stessi se la società non ci approva; noi siamo - e siamo sempre stati - pronti a pagare qualsiasi prezzo per essere accettati dalla società. Tuttavia, è altrettanto vero che i pochissimi tra noi che hanno cercato di tirare avanti senza tutti questi trucchi e queste farse hanno pagato un prezzo sproporzionato rispetto ai loro sforzi: hanno messo in pericolo le poche opportunità che un mondo sconvolto offre anche ai proscritti.

Gli ultimi avvenimenti, da soli, spiegano solo in parte l'atteggiamento di questi pochi che potremmo chiamare, con Bernard Lazare, *pariah consapevoli*, così come spiegano solo in parte l'atteggiamento del nostro Sig. Cohn, che aveva tentato con ogni mezzo di diventare un nuovo ricco. Entrambi sono figli del diciannovesimo secolo che, pur ignorando i proscritti per motivi giuridici o politici, ha conosciuto fin troppo bene i *pariah* sociali e il loro contrario, i *parvenu* sociali. La storia ebraica moderna, che ha avuto inizio con gli ebrei di corte ed è continuata con gli ebrei milionari e filantropi, è pronta a dimenticare quest'altra tendenza della tradizione ebraica - quella di Heine, Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem, Bernard Lazare, Franz Kafka o persino Charlie Chaplin. Si tratta della tradizione di una minoranza di ebrei che non hanno voluto diventare dei nuovi ricchi, che hanno preferito la condizione di *pariah consapevoli*. Tutte le vantate qualità ebraiche - il *cuore ebraico*, l'umanità, lo *humor*, l'intelligenza disinteressata - sono qualità del *pariah*. Tutti i difetti ebraici - la mancanza di tatto, la stupidità politica, i complessi di inferiorità e l'avidità di denaro - sono caratteristiche dei nuovi ricchi. Ci sono sempre stati ebrei convinti che non valesse la pena scambiare la loro umanità e la loro innata capacità di comprendere la realtà con la grettezza dello spirito di casta o con l'utopia delle transazioni finanziarie.

La storia ha imposto la condizione di proscritti ad entrambi, sia ai *pariah* sia ai *parvenu*. Questi ultimi non hanno ancora fatto proprio il grande insegnamento di Balzac: *On ne parvient pas deux fois*; così non capiscono i folli sogni dei primi e considerano umiliante dividerne il destino. Quei pochi profughi che insistono nel dire la verità, addirittura fino all' *indecenza*, ottengono in cambio della loro impopolarità un vantaggio inestimabile: per loro la storia non è più un libro chiuso e la politica non è più un privilegio dei gentili. Sanno che la proscrizione del popolo ebraico in Europa è stata subito seguita da quella della maggior parte delle nazioni europee. I profughi costretti di paese in paese rappresentano l'avanguardia dei loro

popoli - se conservano l'identità. Per la prima volta la storia ebraica non è separata, bensì legata a quella di tutte le altre nazioni. Il rispetto reciproco dei popoli europei è andato in frantumi quando, e perché, permise che i membri più deboli fossero esclusi e perseguitati.

RITRATTO DI UN PERIODO

(ottobre 1943)*

1.

Nel suo ultimo libro, Stefan Zweig descrive una parte del mondo borghese - il mondo dei *letterati*, che l'aveva reso famoso e protetto dalle normali prove della vita. Interessato soltanto alla dignità personale e alla sua arte, egli si è tenuto a tal punto lontano dalla politica da guardare alla catastrofe degli ultimi dieci anni come a un terremoto improvviso, mostruoso ed assurdo, nel bel mezzo del quale ha tentato di salvaguardare la sua dignità il più a lungo possibile. Ha considerato umiliante oltre ogni limite di sopportazione che dei cittadini viennesi, fino ad allora agiati e stimati, fossero costretti ad implorare dei visti per paesi che solo alcune settimane prima non sarebbero stati nemmeno capaci di trovare sulla carta geografica. Il fatto di appartenere egli stesso, solo ieri così famoso e ospite ben accetto nei paesi stranieri, a questa sventurata moltitudine di senza casa e di sospetti, per lui era davvero l'inferno in terra. Tuttavia, gli avvenimenti del 1933, che pure avevano profondamente cambiato la sua esistenza personale, non ebbero alcun effetto sui suoi criteri di vita abituali o sui suoi atteggiamenti verso il mondo e verso la vita. Egli continuava a vantarsi della sua apoliticità; non gli venne mai in mente che, politicamente parlando, potesse costituire un onore rimanere al di fuori della legge quando tutti gli uomini non erano più uguali di fronte ad essa. Al contrario, si considerava «un gradino più in basso», pensava di essere «scivolato in una... categoria inferiore». Si rendeva conto soltanto del fatto che, durante gli anni trenta, in Germania e altrove, le classi più alte erano del tutto accomodanti nei confronti delle ingiunzioni naziste, e discriminavano quegli stessi che i nazisti esiliavano e privavano dei diritti civili: questo, ai suoi occhi, significava una disgrazia personale.

Nessuna delle reazioni che Stefan Zweig ebbe in questo periodo scaturì da giudizi politici; esse erano tutte dettate dalla sua estrema sensibilità all'umiliazione sociale. Non odiava i nazisti, voleva infastidirli. Invece di disprezzare quelli del suo circolo che si erano *gleichgeschaltet* [uniformati] ringraziava Richard Strauss perché continuava ad accettare i suoi libretti. Invece di battersi, se ne stava in silenzio, felice che i suoi libri non fossero stati subito messi all'indice. E, più tardi, benché confortato dal pensiero che le sue opere fossero state eliminate dalle librerie tedesche

* [Recensione a Stefan Zweig, "The World of Yesterday. An Autobiography", New York, 1943; trad. it. "Il mondo di ieri. Ricordi di un europeo", Milano, 1979/2.]

insieme a quelle di autori altrettanto famosi, non poté rassegnarsi al fatto che i nazisti avessero esposto il suo nome allo scherno di tutti, quasi fosse stato quello di un *criminale* e che il famoso Stefan Zweig fosse diventato l'ebreo Zweig. Non si rendeva conto che la dignitosa riservatezza nella quale la società aveva sempre visto uno dei presupposti della vera cultura, equivaleva in quelle circostanze a pura viltà nella vita pubblica.

Prima di togliersi la vita, Stefan Zweig aveva annotato ciò che il mondo gli aveva dato e ciò che poi gli aveva fatto - «la caduta nell'abisso... [e] l'altezza da cui questa era avvenuta» - con l'impetosa precisione che nasce dalla pacatezza propria della disperazione totale. Registra i piaceri della celebrità e il tormento dell'umiliazione. Racconta dello stato di beatitudine che gli procuravano i piaceri della cultura, gli incontri con uomini di fama pari alla sua. Descrive la sua insaziabile curiosità per i geni scomparsi della storia; indagare le loro vite private e accumulare le loro reliquie era l'occupazione più piacevole in una vita inattiva. Racconta poi come si fosse trovato di fronte ad una realtà in cui nulla poteva più procurare piacere, in cui quelli che erano tanto famosi quanto lui o lo evitavano o ne avevano pietà, e in cui una raffinata curiosità per il passato era continuamente e insopportabilmente disturbata dal fermento dei tempi, dal fragore micidiale del bombardamento, dalle infinite umiliazioni inflitte dalle autorità.

Quell'altro mondo, «frühgereift und zart und traurig» [«cresciuto troppo in fretta, dolce e mesto»] (Hofmannsthal), in cui era stata possibile una confortevole sistemazione, se ne era andato, distrutto per sempre; la *riserva* di quei pochi raffinati che avevano dedicato la loro vita alla venerazione dell'Arte era stata rasa al suolo; le grate che avevano sbarrato il passo al «profanum vulgus» degli incolti più efficacemente della muraglia cinese erano state spezzate. Insieme a quel mondo se ne era andato anche il suo apparente contrario, il gruppo ristretto dei *bohémien* poverissimi. Il giovane figlio di un proprietario borghese, ansioso di liberarsi della tutela dei genitori, vedeva nei *bohémien* che resistevano alla mancanza di affermazione e di denaro degli uomini temprati alle avversità della vita autentica. Lo scrittore *non affermato*, che sogna solo ampie tirature delle sue opere, divenne il simbolo del genio incompreso e il riflesso dell'orribile *dénouement* che il destino poteva avere in serbo per giovani talenti pieni di speranze.

Naturalmente, il mondo descritto da Zweig è tutto fuorché il mondo di ieri; l'autore di questo libro viveva solo ai suoi margini. Le grate dorate di questa riserva erano molto spesse, impedivano a chi ne era circondato di vedere e di comprendere ciò che poteva turbare la sua letizia. Non una volta Zweig ricorda la disoccupazione, il fenomeno più nefasto del periodo postbellico, che colpì la sua patria, l'Austria, più violentemente di ogni altro paese europeo. Ma il valore eccezionale della sua testimonianza non viene per nulla sminuito dal fatto che oggi le grate dietro cui questa gente passò la sua vita e a cui dovette il suo straordinario senso di sicurezza, sembrano assomigliare alle mura di una prigione o di un ghetto. E' sbalorditivo che tra noi ci fossero ancora uomini la cui ignoranza era così profonda e la cui coscienza così pura, che potevano continuare a guardare il periodo prebellico con gli occhi del diciannovesimo secolo. Costoro potevano considerare l'impotente pacifismo di

Ginevra e l'ingannevole quiete prima della tempesta, tra il 1924 e il 1933, come un ritorno alla normalità!

C'è un senso di amara soddisfazione nel constatare che almeno uno di questi uomini ha avuto il coraggio di annotare dettagliatamente tutto questo senza nascondere o abbellire nulla. Perché Zweig si rese alla fine conto di quanto tutti loro fossero stati *pazzi cronici* - benché il nesso tra il loro dramma e la loro follia non gli fosse affatto chiaro.

2.

Il periodo che Zweig chiama «l'età d'oro della sicurezza» fu definito dal contemporaneo Charles Péguy (poco prima di cadere, nella prima guerra mondiale) come l'epoca in cui forme politiche ritenute obsolete continuavano a riprodursi con inspiegabile monotonia - in Russia un anacronistico dispotismo; in Austria la burocrazia corrotta degli Asburgo; in Germania il regime militarista ed ottuso degli *Junker*, odiati sia dal ceto medio liberale sia dai lavoratori; in Francia la Terza Repubblica, che doveva continuare per più di vent'anni, nonostante fosse in crisi permanente. La soluzione di questo enigma sta nel fatto che ceti sociali e nazioni, in Europa, erano troppo occupati ad espandersi economicamente per prendere sul serio le questioni politiche. A causa del disinteresse generale, poteva accadere di tutto. In cinquant'anni - prima che gli interessi economici contrapposti si trasformassero improvvisamente in conflitti nazionali e risucchiassero tutti i sistemi politici europei - la scena politica era diventata una sorta di rappresentazione teatrale più o meno apprezzabile, qualche volta un'operetta. Al tempo stesso, in Austria e in Russia, il teatro era diventato per i ceti più alti il centro della vita della nazione.

Durante «l'età d'oro della sicurezza» si verificò un singolare spostamento dell'equilibrio di potere. Mentre le forze economiche diventavano sempre più importanti nel gioco di potere internazionale, l'enorme sviluppo di tutte le risorse potenziali dell'industria e dell'economia indeboliva sempre più i fattori puramente politici. Potere divenne sinonimo di potenziale economico, il quale poteva dominare i governi. Questa fu la vera ragione per cui i governi ebbero ruoli rappresentativi sempre più limitati e privi di contenuti, che divennero in modo sempre più evidente simili a quelli messi in scena in una rappresentazione teatrale e in un'operetta.

La borghesia ebraica, in netto contrasto con il suo equivalente tedesco ed austriaco, non era interessata al potere, nemmeno a quello economico. Era paga della ricchezza accumulata, felice della sicurezza e della pace che tale ricchezza sembrava garantirle. Un numero sempre più alto di giovani appartenenti a famiglie benestanti fuggiva l'attività commerciale, dal momento che l'accumulazione continua di ricchezza non aveva senso. I giovani affollavano le occupazioni intellettuali; così, in Germania e in Austria, gli ebrei giunsero a controllare in pochi decenni gran parte delle attività culturali, come la stampa quotidiana, l'editoria e il teatro.

Se gli ebrei che vivevano nei paesi occidentali e centrali dell'Europa avessero manifestato anche solo un minimo d'interesse per le realtà politiche del loro tempo, avrebbero avuto motivi sufficienti per non sentirsi sicuri. In Germania, i primi partiti antisemiti nacquero negli anni ottanta. Treitschke riteneva che l'antisemitismo «si addicesse alla buona società», per usare le sue stesse parole. La fine del secolo vide in Austria l'agitazione Lüger-Schönerer, che finì con l'elezione di Lüger a sindaco di Vienna. In Francia l'*affaire* Dreyfus dominò per anni la scena della politica interna ed estera. Nel 1940 Zweig poteva ancora ammirare in Lüger un « *leader* capace» e un uomo amabile cui «l'antisemitismo ufficiale non aveva mai impedito di offrire aiuto fraterno agli antichi amici ebrei». Tra gli ebrei di Vienna, nell'immagine sdolcinata che Lüger diede dell'Austria, nessuno prese con un minimo di serietà l'antisemitismo - con l'eccezione del *folle* direttore della pagina culturale del *Neue Freie Presse*, Theodor Herzl.

Questo è almeno ciò che appare di primo acchito. Un esame più approfondito muta il quadro della situazione. Dopo che Treitschke aveva reso di moda l'antisemitismo, in Germania e in Austria la conversione cessò di essere un biglietto d'ingresso per i circoli non ebraici. In Austria gli uomini d'affari ebrei non potevano facilmente rendersi conto di quanto le classi alte fossero antisemite, per il fatto che essi perseguivano solo interessi commerciali e non si preoccupavano affatto degli inviti nei gruppi non ebraici. Ma i loro figli scoprirono abbastanza presto che c'era un solo modo per essere accettati in società - diventare famosi.

Nessun documento sulla situazione degli ebrei in questo periodo potrebbe essere più ricco di informazioni dei capitoli iniziali del libro di Zweig. Essi costituiscono una testimonianza impressionante di come la celebrità e la volontà di conquistare la celebrità fossero di stimolo ai giovani della sua generazione. Il loro ideale era il genio che Goethe sembrava incarnare. Tutti i giovani ebrei in grado di comporre versi passabili recitavano la parte del giovane Goethe, così come tutti quelli capaci di tracciare una linea erano dei futuri Rembrandt e tutti quelli che avevano orecchio musicale degli irresistibili Beethoven. Più le famiglie di questi ragazzi-prodigio erano colte, più si compiacevano di queste imitazioni, le quali, peraltro, non si limitavano all'ambito dell'arte, ma dominavano ogni aspetto della vita personale. Essi si sentivano eccelsi come Goethe, imitavano il suo olimpico disdegno della politica, collezionavano reliquie ed oggetti appartenuti a persone famose di altre epoche e si sforzavano di entrare in contatto con chiunque stesse vivendo un momento di celebrità, come se, in questo modo, potessero catturare un tenue riflesso della celebrità - o come se ci si potesse preparare ad essere famosi frequentando una scuola di celebrità.

Questa venerazione del genio non era una caratteristica esclusivamente ebraica. Fu un gentile, Gerhart Hauptmann, ad alimentarla a tal punto per sé da apparire, se non proprio simile a Goethe, simile almeno ad una delle tante riproduzioni del busto del maestro. Inoltre, se l'analogo entusiasmo che la piccola borghesia tedesca manifestò per lo splendore napoleonico non fu la vera causa dell'avvento di Hitler, essa contribuì ampiamente all'esaltazione isterica con cui questo *grand'uomo* fu salutato da molti intellettuali tedeschi ed austriaci.

Benché la deificazione del *grand'uomo*, che non si curava molto di ciò che questi effettivamente realizzava, fosse una malattia generalizzata dell'epoca, essa assunse tra gli ebrei una forma particolare: diventava irresistibile quando si trattava di uomini di cultura. Ad ogni modo, la scuola di celebrità che i giovani viennesi frequentarono fu il teatro; l'attore fu per loro la personificazione della celebrità.

Questa passione per il teatro non fu tuttavia esclusivamente ebraica. Nelle altre città europee il teatro non acquisì mai la stessa importanza che ebbe a Vienna durante il periodo della dissoluzione politica. Zweig racconta come la morte di una famosa attrice di corte avesse fatto scoppiare in lacrime la cuoca di famiglia, che pure non l'aveva mai sentita né vista. Al tempo stesso, proprio come l'attività politica cominciava ad assomigliare al teatro o all'operetta, così il teatro stesso si trasformò in una specie di istituzione nazionale e l'attore in un eroe nazionale. Poiché il mondo aveva innegabilmente acquistato un aspetto teatrale, il teatro poteva apparire come il mondo della realtà. Per noi è difficile credere che persino Hugo von Hofmannsthal - il solo della sua generazione che non fosse solo colto ma, come mostrano le sue ultime opere, anche molto vicino alla poesia autentica, fosse rimasto vittima di questa isterica esaltazione per il teatro, e abbia creduto per molti anni che dietro questo profondo interesse dei viennesi per il teatro si celasse qualcosa dello spirito pubblico degli ateniesi. Egli non teneva conto del fatto che gli ateniesi andavano a teatro perché amavano lo spettacolo, il suo contenuto mitologico e il suo linguaggio sublime, con il quale speravano di diventare padroni delle loro passioni e di poter foggare il loro destino di cittadini. I viennesi andavano a teatro solo per gli attori; gli autori scrivevano per questo o quell'artista; i critici discutevano soltanto dell'attore o della sua parte; i registi accettavano o rifiutavano opere solo in base ai ruoli che ritenevano più consoni agli attori idolatrati. Lo *star-system*, per quanto perfezionato più tardi dal cinema, si configurava già chiaramente a Vienna. Ciò che stava prendendo forma non era una rinascita della classicità, ma Hollywood.

La situazione politica facilitò questo capovolgimento di essere ed apparire, ma furono gli ebrei, soddisfacendo le esigenze del pubblico, a provocarlo e a propagarlo. E poiché il mondo europeo considerava non a torto l'ambiente culturale austriaco tipico dell'epoca, Zweig afferma giustamente che «i nove decimi di ciò che il mondo acclamava come cultura viennese nel diciannovesimo secolo erano ispirati, alimentati e persino creati dagli ebrei di Vienna».

I criteri fissati da una cultura che ruota intorno ad un attore o ad un virtuoso sarebbero tanto insoliti quanto incerti. «I posteri non intrecciano ghirlande per il mimo», di conseguenza il mimo esige nel presente celebrità ed approvazione illimitate. La sua vanità è una malattia professionale. Poiché gli artisti desiderano intensamente lasciare un'impronta sulle future generazioni e trasferire la loro epoca in un'altra, la tensione artistica dei virtuosi e degli attori è frustrata. Poiché l'attore deve rinunciare all'immortalità, il suo criterio di grandezza si fonda esclusivamente sul successo attuale. Questo era anche il solo criterio che rimanesse ai «geni eclettici», i quali suscitavano ammirazione non per i risultati conseguiti, ma per la loro *grandezza innata*. Nel mondo delle lettere, ciò assume la forma delle biografie, che descrivevano solo l'apparenza, le emozioni e il contegno dei grandi uomini.

Questo stile non solo soddisfaceva la volgare curiosità per quel tipo di segreti che solo un cameriere potrebbe conoscere; ma scaturiva anche dalla convinzione che questi particolari privati avrebbero chiarito l'essenza della grandezza.

Questa ammirazione per la *grandezza innata*, accomunava ebrei e gentili. Fu questa la ragione per cui gli ebrei poterono organizzare liberamente la maggior parte delle attività culturali, in particolare quella teatrale a Vienna, in cui si condensava, in un certo senso, l'intera cultura europea.

3.

La conoscenza della storia ha protetto Stefan Zweig dall'adozione indiscriminata della mondanità come parametro del successo. Eppure, nonostante la sua competenza, egli ignorò i due grandi poeti di lingua tedesca del dopoguerra Franz Kafka e Bertolt Brecht, nessuno dei quali ebbe mai successo. Ancora più grave è il fatto che Zweig abbia confuso la rilevanza storica degli scrittori con l'ampiezza della tiratura delle loro opere. Egli afferma: «Hofmannsthal, Arthur Schnitzler, Beer-Hofmann e Peter Altenberg imposero la letteratura viennese in Europa, come mai era avvenuto ai tempi di Grillparzer e Stifter».

Proprio a causa della sua modestia e discrezione, che lo induceva a sottovalutare l'interesse degli elementi personali nella sua autobiografia, ciò che più colpisce in Zweig è la quantità di elenchi di celebrità incontrate. Questo sembrerebbe dimostrare che anche i migliori tra quegli ebrei colti non potevano sottrarsi alla maledizione dei loro tempi - il culto del Successo, grande livellatore. A Salisburgo, Zweig raccoglieva nel suo *registro degli ospiti* i *contemporanei eminenti* con lo stesso entusiasmo con cui aveva collezionato i manoscritti e le reliquie di poeti, musicisti e scienziati scomparsi. Il suo stesso successo, la rinomanza del suo stesso talento, non poterono placare la brama di un genere di vanità difficilmente imputabile al carattere. Probabilmente il carattere la considerava ripugnante, ma la vanità era profondamente e tenacemente radicata nell'atteggiamento. Ciò iniziò con la ricerca del *genio nato* e dell'*incarnazione del poeta*; riteneva degna di essere vissuta solo una vita densa di esperienze eccitanti e giudicava una persona in base alla sua appartenenza all'*élite* dei pochi eletti.

Una parziale soddisfazione per il successo ottenuto, o piuttosto il tentativo di trasformare la celebrità in *background* sociale, di creare una casta sociale di persone famose simile a quella degli aristocratici, di organizzare un gruppo di celebrità - erano questi i tratti che caratterizzavano gli ebrei dell'epoca e che distinguevano il loro modo di fare dalla generale *folia del genio* dell'epoca. Questo fu anche il motivo per cui il mondo dell'arte, della letteratura, della musica e del teatro si trovava con loro in buone mani. Essi soli erano veramente interessati più a queste cose che ai loro risultati personali o alla loro notorietà.

Se da un lato la svolta del secolo portò agli ebrei sicurezza economica e riconobbe i loro diritti civili come un fatto naturale, dall'altro indebolì la loro posizione sociale e

rese il loro comportamento incerto ed ambiguo. Socialmente essi erano *pariah*, tranne il caso in cui si servissero di metodi singolari (tra cui la celebrità) per aumentare le probabilità di affermarsi socialmente. Davanti a un ebreo *celebre*, la società avrebbe dimenticato le sue leggi non scritte. «Il potere fulgido della celebrità» era una forza assolutamente reale nella cui aura ci si poteva muovere liberamente e in cui si potevano persino avere degli antisemiti per amici, come Richard Strauss e Karl Haushofer. Chi non aveva una collocazione sociale trovava nella celebrità e nel successo i mezzi per crearsi un ambiente e un *background*. Poiché un grande successo trascendeva le frontiere nazionali, le persone famose potevano facilmente arrivare a rappresentare una società internazionale indistinta, dove i pregiudizi nazionali sembravano non avere più valore. In ogni caso, era più facile che un ebreo austriaco famoso fosse accettato come austriaco in Francia che in Austria. La cittadinanza mondiale di questa generazione, la prestigiosa nazionalità che essa vantava non appena venisse menzionata la sua origine ebraica, assomigliano un po' a quei passaporti moderni che attribuiscono ai titolari il diritto di soggiornare in tutti i paesi tranne quello in cui sono stati rilasciati.

La celebrità comportava un altro privilegio che, secondo Zweig, era almeno altrettanto importante - l'interruzione dell'anonimato, la possibilità di essere riconosciuti da persone ignote, di essere ammirati da estranei. Non c'è dubbio che ciò che Zweig temeva più di tutto era di sprofondare di nuovo nell'oscurità, dove, spogliato della sua gloria, sarebbe ridiventato quel che era stato all'inizio della sua vita. Non sarebbe stato niente di più di uno dei tanti sventurati costretti ad affrontare il problema quasi insormontabile di conquistare un mondo ignoto.

Alla fine, il destino, nella forma di una catastrofe politica, quasi lo ricacciò in questo anonimato. Sapeva - meglio di molti suoi colleghi - che la celebrità di uno scrittore si estingue quando questi rimane «senza patria e senza una lingua propria». Per di più, fu defraudato delle sue collezioni, e con esse dell'intimità con i morti famosi. La sua casa a Salisburgo fu confiscata, e con essa il suo legame con gli uomini famosi dei quali si circondava. Alla fine gli fu ritirato anche il prezioso passaporto, che non solo gli consentiva di rappresentare la sua terra d'origine in altri paesi, ma lo aiutava ad evitare l'incertezza della sua esistenza civile in quella stessa terra.

D'altra parte, come già era accaduto durante la prima guerra mondiale, è grazie alla propria reputazione che Zweig poté evitare di cedere all'isteria e di prendere troppo sul serio la sua recente cittadinanza britannica. Difficilmente avrebbe potuto rappresentare l'Inghilterra in altri paesi. E poiché la società internazionale delle celebrità scomparve completamente con la seconda guerra mondiale, quest'uomo senza dimora perse l'unico mondo in cui un tempo aveva avuto l'illusione di possedere una patria.

4.

In uno dei suoi ultimi articoli, *The Great Silence* (marzo 1942), scritto poco prima di morire - un articolo che mi pare tra le cose più belle di Stefan Zweig - egli cercò per la prima volta di prendere una posizione politica. Ma la parola *ebreo* ancora non compariva; Zweig si sforzava una volta di più di rappresentare l'Europa, almeno l'Europa centrale, allora paralizzata nel *grande silenzio*. Se avesse parlato del destino terribile del suo popolo sarebbe stato più vicino a tutti i popoli europei che oggi, lottando contro l'oppressore, stanno combattendo contro il persecutore degli ebrei. I popoli europei fanno, meglio di questo portavoce autonominatosi e da sempre indifferente al loro destino politico, che l'ieri non è indipendente dall'oggi «come un uomo che una raffica di vento abbia fatto precipitare da una grande altezza». Per loro, ieri non era né «un'età della ragione» né quel «secolo in cui il progresso, il silenzio, le arti e le splendide invenzioni erano l'orgoglio e la certezza di noi tutti».

Privo della corazza protettiva della celebrità, Stefan Zweig si trovava ora di fronte alla realtà, che il popolo ebraico conosceva fin troppo bene. C'erano stati molti modi di fuggire dalla condizione sociale di *pariah*, compresa la torre d'avorio della celebrità. Ma solo fuggendo per il mondo ci si poteva salvare dalla proscrizione politica. Così, l'uomo di lettere borghese ed ebreo, pur non essendo interessato alle questioni riguardanti il suo popolo, divenne ugualmente una vittima dei suoi nemici, e si sentì a tal punto umiliato da non poter sopportare la vita più a lungo. Poiché aveva sempre voluto vivere in armonia con i criteri politici e sociali del suo ambiente, egli non fu in grado di combattere contro un mondo che marchiava l'ebreo. Quando alla fine l'intera struttura della sua vita, con il suo distacco dalla lotta civile e politica, si disintegrò, ed egli sperimentò l'umiliazione, fu incapace di scoprire che cosa può significare per gli uomini l'onore.

Perché l'onore non sarà mai conquistato col culto del successo o della celebrità, con la coltivazione del proprio Io, o anche con la dignità personale. Non c'è che un modo per fuggire la *vergogna* di essere ebreo - lottare per l'onore di tutto il popolo ebraico.

COLPA ORGANIZZATA E RESPONSABILITA' UNIVERSALE

(gennaio 1945).

1.

Più le sconfitte militari che la *Wehrmacht* subisce sul campo si fanno pesanti, più la vittoria dei nazisti in quella guerra politica tanto spesso impropriamente definita come mera propaganda diventa netta. Tesi centrale di questa strategia politica nazista è che non esiste differenza tra nazisti e tedeschi, che il popolo rimane compatto dietro il governo, che tutte le speranze degli alleati di trovare parte della nazione ideologicamente integra e tutti gli appelli ad una futura Germania democratica sono pure illusioni. Questa tesi sottintende, com'è ovvio, che non esistono distinzioni quanto a responsabilità, che i tedeschi antifascisti subiranno la sconfitta proprio come i tedeschi fascisti, e che gli alleati hanno creato simili distinzioni, all'inizio della guerra, a fini esclusivamente propagandistici. Un'ulteriore conseguenza è che i provvedimenti degli alleati per punire i criminali di guerra si dimostreranno vuote minacce, poiché non si troverà nessuno cui non potrà essere attribuita la qualifica di criminale di guerra.

Negli ultimi sette anni abbiamo imparato che affermazioni di questo genere non sono semplice propaganda, perché si basano su fatti assolutamente reali e tremendi. Le organizzazioni del terrore, che in principio erano nettamente separate dalla massa del popolo e che accettavano solo persone che potevano esibire un passato criminale o provare la loro disposizione alla criminalità, si sono da allora costantemente sviluppate. Il decreto che vietava ai membri del partito di essere anche membri dell'esercito è stato annullato dall'ordine generale che subordina tutti i militari al partito. Mentre in principio S.S. e Gestapo monopolizzavano e difendevano gelosamente quei crimini che, fin dalla nascita del regime nazista, hanno sempre fatto parte della *routine* quotidiana dei campi di concentramento, oggi i membri della *Wehrmacht* sono incaricati di eseguire un assassinio di massa. In principio questi crimini venivano tenuti segreti con ogni mezzo e chiunque li denunciasse pubblicamente era condannabile perché propagandava le atrocità. Successivamente tuttavia, le campagne diffamatorie organizzate dai nazisti hanno permesso di conoscere le notizie di questi crimini. Questi sono oggi ufficialmente presentati come «misure di liquidazione» e hanno lo scopo di costringere i *Volksgenossen* [connazionali] (che le difficoltà di organizzazione avevano impedito di reclutare nella *Volksgemernschaft* [comunità nazionale] del crimine) almeno a condividere il peso della complicità e della consapevolezza di ciò che stava accadendo. Questa tattica si è rivelata vincente per i nazisti, in quanto gli alleati hanno rinunciato a distinguere tra tedeschi e nazisti. Per comprendere il mutamento decisivo delle condizioni politiche della Germania dopo la sconfitta nella battaglia d'Inghilterra, bisogna tener conto del fatto che fino allo scoppio della guerra, e fino alle prime

sconfitte militari solo gruppi relativamente piccoli di attivisti nazisti, dai quali erano esclusi persino i simpatizzanti, e gruppi altrettanto piccoli di attivisti antifascisti, erano realmente a conoscenza di ciò che stava accadendo. Tutti gli altri, tedeschi o non tedeschi, erano spontaneamente portati a credere alle affermazioni di un governo ufficiale e universalmente riconosciuto piuttosto che alle accuse dei profughi che, in quanto ebrei o socialisti, suscitavano comunque diffidenza. D'altra parte, solo una percentuale relativamente bassa di quegli stessi profughi conosceva tutta la verità, e una parte ancora più esigua era disposta a tollerare l'odiosa condizione di impopolarità che la rivelazione della verità comportava.

Finché i nazisti si aspettavano la vittoria, le loro organizzazioni del terrore rimasero nettamente separate dal resto della nazione e, in tempo di guerra, anche dall'esercito. Poiché questo non era solito commettere atrocità, un numero sempre più alto di uomini delle S.S. veniva reclutato da cerchie *qualificate*, qualunque fosse la loro nazionalità. Se il progettato Ordine Nuovo Europeo fosse stato realizzato, avremmo potuto assistere alla formazione di un'organizzazione terroristica inter-europea guidata dalla Germania. Il terrore sarebbe stato esercitato da uomini di tutte le nazioni europee, ad eccezione degli ebrei, in un'organizzazione stratificata in base alla classificazione delle razze dei vari paesi. I tedeschi, naturalmente, non ne sarebbero rimasti fuori. Himmler rimase sempre dell'idea che l'autorità, in Europa dovesse appartenere ad un'*élite* razziale organizzata in squadre di S.S., prive di legami di nazionalità

Solo le sconfitte subite poterono indurre i nazisti a rinunciare a quest'idea e a dichiarare di essere ritornati ai vecchi slogan nazionalistici. L'identificazione attiva di tutto il popolo tedesco con i nazisti era un aspetto di questa tendenza. Le possibilità del nazionalsocialismo di organizzare in futuro un movimento clandestino si fondano sul fatto che nessuno è più in grado di sapere chi è e chi non è un nazista, sull'assenza di segni visibili di distinzione e soprattutto, sulla convinzione, da parte delle potenze vincitrici, che davvero non esistano differenze tra i tedeschi. Per determinare questa situazione, la Germania ha ritenuto necessario intensificare il terrore e si è proposta di non lasciare in vita una sola persona con trascorsi che provino il suo antifascismo. Durante i primi anni di guerra il regime è stato straordinariamente *magnanimo* con i suoi oppositori e ha fatto in modo che questi se ne stessero tranquilli. Recentemente tuttavia, ne sono stati giustiziati moltissimi, anche se, totalmente privi di libertà d'azione per anni, non potevano costituire alcun pericolo immediato per il regime. D'altro canto, i nazisti, accortamente, hanno previsto che, nonostante tutte le misure cautelative, gli alleati potrebbero ancora trovare in ogni città alcune centinaia di persone con un passato antifascista irreprensibile - grazie alla testimonianza dei primi prigionieri di guerra e dei lavoratori stranieri, suffragata da documenti relativi alla carcerazione o all'internamento nei campi di concentramento - e hanno già fornito ai loro agenti di fiducia testimonianze e documentazioni analoghe, annullando così il valore di questi criteri. Così, i nazisti possono impunemente eliminare o lasciar fuggire gli internati nei campi di concentramento (di cui nessuno conosce con esattezza il numero, ma che si presume siano diversi milioni): nel caso improbabile che questi sopravvivano (un massacro come quello perpetrato a Buchenwald non è

nemmeno punibile in base alle disposizioni relative ai crimini di guerra), non sarà possibile identificarli senza commettere errori.

Solo Colui che conosce i segreti del cuore umano, impenetrabile all'occhio dell'uomo, può sapere se un tedesco è nazista o antinazista. Ad ogni modo, quelli che oggi organizzano attivamente in Germania un movimento clandestino antinazista - e, naturalmente, esistono in Germania persone di questo genere - non vivrebbero a lungo se non riuscissero ad agire e a parlare come nazisti. In un paese in cui una persona attira subito l'attenzione se non riesce ad uccidere a comando o ad essere un complice sollecito nelle esecuzioni, questo non è un compito facile. La realtà legittima lo slogan più estremo che questa guerra ha suggerito agli alleati, secondo il quale l'unico *buon tedesco* è un *tedesco morto*: possiamo riconoscere un antinazista solo dopo che un nazista l'ha impiccato. Non esiste altro mezzo sicuro.

2.

Queste sono le condizioni politiche effettive su cui si fonda l'accusa di colpa collettiva mossa contro il popolo tedesco. Sono le conseguenze di una linea politica che, nel senso più profondo, è non-nazionale e anti-nazionale. Essa è interamente determinata dalla convinzione che l'esistenza di un popolo tedesco sarà possibile solo se gli attuali governanti conserveranno il potere, ed è pronta a salutare la sconfitta del nazismo come il suo più grande successo, se questa comporterà l'annientamento fisico di tutto il popolo tedesco. In Germania, la politica totalitaria, che ha completamente distrutto la sfera neutrale in cui gli esseri umani vivono normalmente la loro vita quotidiana, ha ottenuto il risultato di far dipendere l'esistenza di ciascuno o dall'esecuzione o dalla complicità nell'esecuzione di crimini. Il successo della propaganda nazista nei paesi alleati, che si esprime nell'atteggiamento noto come *Vansittartism*¹, è una questione secondaria in confronto. Essa è il prodotto della propaganda di guerra in generale e qualcosa di completamente distinto dai fenomeni politici specificamente moderni già descritti. Tutti i documenti e le prove pseudo-storiche di questa tendenza sembrano ricalcare in modo solo parzialmente inconsapevole la letteratura francese dell'ultima guerra - e il fatto che alcuni degli scrittori che venticinque anni fa alimentavano sulla stampa gli attacchi contro la *perfida Albione* abbiano ora messo la loro esperienza a disposizione degli alleati, non cambia sostanzialmente le cose.

Anche le discussioni tra i difensori dei *tedeschi buoni* e gli accusatori di quelli *cattivi*, nonostante la buona volontà degli uni e degli altri, non solo non colgono la sostanza della questione ma, evidentemente, neppure le dimensioni della catastrofe. Gli uni e gli altri sono tratti in inganno da osservazioni insignificanti e generiche sui buoni e i cattivi e da un infondato eccesso di considerazione per il potere dell'istruzione, oppure, semplicemente, adottano una versione capovolta della teoria

¹ Espressione inglese che indica estrema ostilità per qualunque cosa sia tedesca, dal nome del diplomatico inglese Robert Vansittart [N.d.t.].

razziale nazista. Tutto questo non è senza pericolo, per il solo fatto che, dal tempo della famosa dichiarazione di Churchill sull'argomento, gli alleati hanno evitato di combattere una guerra ideologica ed hanno in questo modo avvantaggiato inconsapevolmente i nazisti (che, ignorando Churchill, stanno organizzando la loro sconfitta ideologica) offrendo loro una possibilità di sopravvivere a tutte le teorie razziali.

Comunque, il vero problema non è dimostrare quel che è evidente da sé, cioè che i tedeschi non sono stati nazisti potenziali fin dai tempi di Tacito, né quel che è impossibile, cioè che tutti i tedeschi aderiscono al nazismo. Occorre piuttosto valutare come comportarci e come superare la prova di un confronto con un popolo in cui i confini che separano i criminali dalle persone normali, il colpevole dall'innocente, sono stati completamente cancellati, tanto che nessuno, in Germania, avrà più modo di dire se ha a che fare con un eroe nascosto o con qualcuno che in passato si è reso colpevole di genocidio. In questa situazione, non saremo aiutati né dalla definizione dei responsabili né dalla punizione dei *criminali di guerra*. Tali definizioni, per la loro stessa natura, sono applicabili soltanto a coloro i quali non solo hanno riconosciuto la propria responsabilità, ma hanno anche provocato tutto quest'inferno - ed è piuttosto strano che questi non siano stati ancora individuati nelle liste dei criminali di guerra. Il numero di quelli che sono responsabili e colpevoli sarà relativamente basso. Molti condividono la responsabilità senza che vi sia alcuna visibile prova di colpevolezza. Ancora di più sono quelli divenuti colpevoli senza avere alcuna responsabilità. Tra i responsabili, in senso lato, devono essere inclusi tutti quelli che hanno continuato ad appoggiare Hitler per tutto il tempo che è stato loro possibile, che lo hanno aiutato a conquistare il potere e che lo hanno acclamato in Germania e negli altri paesi europei. Chi oserebbe tacciare di criminali di guerra tutti quei signori e quelle signore dell'alta società? E, ovviamente, essi non meritano davvero questo titolo. Il fatto che essi abbiano dimostrato la loro incapacità di giudicare i movimenti politici moderni è fuori discussione: alcuni perché ritenevano che in politica ogni principio fosse un nonsenso moralistico, altri perché affetti da una predilezione romantica per i gangster, che confondevano con i *pirati* d'altri tempi. Ma, in senso stretto, nulla può essere imputabile a queste persone, le quali sono state, in senso lato, corresponsabili dei crimini di Hitler. Costoro, che sono stati i primi complici dei nazisti e i loro migliori collaboratori, non sapevano davvero quello che stavano facendo, né con chi avevano a che fare.

Tutte le volte che si discuterà il caso della [Germania](#), l'orrore più grande, contro il quale si scatenerà in modo particolare la reazione delle persone di buona volontà, non sarà quello suscitato da quei corresponsabili non responsabili o dai crimini particolari degli stessi nazisti. Esso sarà piuttosto il prodotto di quella enorme macchina amministrativa dell'assassinio di massa, al cui servizio potevano essere, e furono impiegate, non solo migliaia di persone e persino migliaia di assassini scelti, ma un intero popolo. Nell'organizzazione predisposta da Himmler contro la sconfitta, ciascuno è, al tempo stesso, un carnefice, una vittima e un automa che passa sul corpo dei propri compagni - scelto, in un primo tempo, al di fuori delle diverse truppe d'assalto e, successivamente, all'interno di qualsiasi unità militare od

organizzazione di massa. Il fatto che ognuno, qualunque sia il suo ruolo, attivo o no, in un campo di sterminio, sia costretto a prendere parte, in un modo o nell'altro, al funzionamento di questa macchina di sterminio: questa è la cosa orribile. Infatti, l'assassinio di massa sistematico - la vera conseguenza di tutte le teorie razziali e delle altre moderne ideologie che proclamano che la ragione è del più forte - altera non solo la capacità di pensare degli esseri umani, ma anche la struttura e le categorie del pensiero politico e dell'azione. Qualunque sia il futuro della Germania, saranno soltanto le conseguenze di una guerra perduta a determinarlo - conseguenze che, per la natura di queste circostanze, non possono che essere temporanee. Non esiste un criterio politico per affrontare i crimini di massa perpetrati dalla Germania, e l'annientamento di settanta o ottanta milioni di tedeschi, o anche la loro lenta morte per inedia (che nessuno, naturalmente, ha in mente, tranne pochi fanatici psicotici) significherebbero semplicemente la vittoria dell'ideologia del nazismo, anche se il potere e le ragioni del più forte appartenessero ad altri popoli.

Proprio come non esiste soluzione politica quando gli uomini sono capaci di commettere uno sterminio amministrativo di massa, così il bisogno di giustizia degli uomini non può trovare alcuna risposta soddisfacente al fatto che tutto il popolo si mobilita a quel fine. Quando tutti sono colpevoli, nessuno, in ultima analisi, può essere giudicato ². Infatti, quel tipo di colpa non è nemmeno accompagnato dalla mera apparenza, dalla mera pretesa di responsabilità. Poiché al criminale spetta di essere punito - e questo paradigma è stato per più di duemila anni la base del senso della giustizia e del diritto dell'uomo occidentale - la colpa implica la consapevolezza della colpa, e la punizione attesta che il criminale è una persona responsabile. I termini della questione sono stati ben definiti da un corrispondente americano, in un servizio che riporta un dialogo degno dell'immaginazione e della forza creativa di un grande poeta.

D. Avete ucciso delle persone nel campo? R. Sì.

D. Le avete avvelenate col gas? R. Sì.

D. Le avete bruciate vive? R. Sì. Qualche volta è successo.

D. Le vittime venivano prelevate da ogni parte d'Europa? R. Penso di sì.

D. Lei personalmente ha preso parte alle uccisioni? R. Assolutamente no. Nel campo ero solo ufficiale pagatore.

D. Che cosa pensava di quello che accadeva? R. All'inizio era spiacevole, ma poi ci siamo abituati.

D. Sa che i russi la impiccheranno? R. (Scoppiando in lacrime) Perché dovrebbero? «*Che cosa ho fatto?*» (12 novembre 1944).

² Il fatto che i profughi tedeschi, che hanno avuto la buona sorte o di essere ebrei o di essere stati perseguitati fin quasi dall'inizio dalla Gestapo, siano stati esclusi da questa colpa non è un loro merito. Poiché lo sanno e poiché l'orrore per ciò che sarebbe potuto accadere ancora li perseguita, essi partecipano a questo genere di discussioni assumendo quell'insopportabile atteggiamento di ipocrisia che, frequentemente e in particolare tra gli ebrei, può diventare un volgare rovescio della medaglia delle dottrine naziste; e, di fatto, è già così.

Non aveva davvero fatto nulla. Aveva solo eseguito degli ordini, e da quando eseguire gli ordini è un crimine? Da quando ribellarsi è una virtù? Da quando la dignità consiste solo nell'accettare la morte di buon grado? Insomma, che cosa aveva fatto?

Nella sua opera sull'ultima guerra, «Gli ultimi giorni dell'umanità», Karl Kraus calava il sipario sul suo dramma dopo l'esclamazione di Guglielmo Secondo: «Io non l'ho voluto!». La spaventosa comicità di questo epilogo consisteva nella sua corrispondenza con il fatto reale. Quando su quest'epoca calerà il sipario, dovremo ascoltare un intero coro gridare «Noi non l'abbiamo voluto». E anche se non saremo più in grado di apprezzare l'elemento comico, rimarrà la sua spaventosa verità.

3.

Nel cercare di comprendere le vere ragioni per cui le persone hanno agito come semplici ingranaggi nella macchina dello sterminio, a nulla ci serviranno le riflessioni sulla storia tedesca e sul cosiddetto carattere nazionale tedesco, le cui potenzialità, quindici anni fa, erano del tutto ignote a coloro i quali conoscevano molto profondamente la Germania. C'è molto più da imparare dalla personalità tipica dell'uomo che può vantarsi di essere lo spirito organizzatore dell'assassinio. Heinrich Himmler non è uno di quegli intellettuali provenienti dall'oscura *No-Man's Land* che separa il *bohémien* dal ruffiano, la cui importanza, nella composizione dell'élite nazista, è stata in seguito più volte sottolineata. Egli non è un *bohémien* come Goebbels, né un criminale sessuale come Streicher, né un perverso fanatico come Hitler, né un avventuriero come Goering. E' un *bourgeois*, con tutte le caratteristiche esteriori della rispettabilità, tutte le abitudini di un buon *paterfamilias* che non tradisce la moglie e che si preoccupa di assicurare ai figli un futuro dignitoso; eppure ha consapevolmente creato un'organizzazione terroristica senza precedenti, attiva in tutto il paese, in base al presupposto che la maggior parte delle persone non siano né *bohémien*, né fanatici, né avventurieri, né maniaci sessuali, né sadici ma, innanzitutto, onesti lavoratori e buoni padri di famiglia.

Credo sia stato Péguy a chiamare il padre di famiglia «grand aventurier du 20e siècle», ma è morto troppo presto per imparare che quel tipo d'uomo era anche il grande criminale del secolo. Eravamo talmente abituati ad ammirare o a canzonare garbatamente il padre di famiglia per le sue affettuose premure e la sua assidua dedizione al benessere della famiglia, per la sua solenne determinazione ad assicurare alla moglie e ai figli una vita agiata, che non ci siamo quasi accorti di quanto il devoto *paterfamilias*, la cui preoccupazione principale era la propria sicurezza, si fosse involontariamente trasformato, sotto la spinta della caotica situazione economica del nostro tempo, in un avventuriero, al quale non bastava una grande industriosità ed accortezza per essere certo di quello che il giorno successivo gli avrebbe riservato. L'arrendevolezza di questo tipo era già evidente nella primissima fase della *gleichschaltung* [livellamento] nazista. Divenne chiaro che un uomo simile

era pronto a sacrificare per la pensione, per l'assicurazione sulla vita e per la sicurezza della moglie e dei figli le proprie credenze, il proprio onore e la propria dignità umana. Ci voleva solo il genio satanico di Himmler per scoprire che, dopo una simile degradazione, quest'uomo sarebbe stato completamente disposto a fare letteralmente di tutto quando la posta si fosse alzata e la piatta esistenza della sua famiglia fosse minacciata. La sola condizione che poneva era quella di non essere considerato responsabile di quel che faceva. Così, oggi, può accadere che quella stessa persona, il tedesco medio, che anni di sfrenata propaganda nazista non erano riusciti a convincere ad uccidere un ebreo (neppure quando divenne abbastanza chiaro che un siffatto omicidio sarebbe rimasto impunito), accetti senza opporsi di mettersi al servizio della macchina della distruzione. Diversamente dalle prime unità delle S.S. e della Gestapo, l'organizzazione totale di Himmler non conta sui fanatici, né sugli assassini per natura, né sui sadici; essa fa interamente assegnamento sulla normalità dei lavoratori e dei padri di famiglia.

Non è necessario ricordare, in particolare, gli spiacevoli resoconti sui lettoni, sui lituani o anche sugli ebrei che hanno fatto parte dell'organizzazione di assassini di Himmler per mostrare che essa può disporre di questo nuovo tipo di funzionario senza aver bisogno di alcun particolare carattere nazionale. Costoro non sono nemmeno tutti assassini o traditori a causa della loro natura perversa. Non è nemmeno certo che si presterebbero a svolgere quest'attività se rischiassero solo la loro vita o il loro futuro. Si sentivano responsabili solo verso le loro famiglie (non avevano più bisogno di temere Dio, era l'organizzazione burocratica delle loro azioni a tranquillizzare la loro coscienza). La trasformazione del padre di famiglia da membro responsabile della società, interessato a tutte le questioni pubbliche, in *bourgeois* attento solo alla propria esistenza privata e ignaro di ogni virtù civica, è un fenomeno moderno internazionale. Le esigenze del nostro tempo - «*bedenkt den Hunger und die grosse Kälte in diesem Tale, das von Jammer schallt*» [«Meditate sulla fame e sul grande freddo di questa valle, che riecheggia di lamenti»] (Brecht) - possono trasformarlo in ogni momento in uomo-massa e fare di lui lo strumento di qualunque follia ed orrore. Ogni volta che la società, attraverso la disoccupazione, frustra la consueta attività e il normale rispetto di sé dell'uomo comune, lo allena per quell'ultima fase in cui egli accetterà volontariamente qualunque mansione, persino quella del boia. Una volta, un ebreo rilasciato da Buchenwald scoprì tra gli uomini delle S.S. che gli avevano consegnato i documenti di rilascio un vecchio compagno di scuola, al quale non rivolse la parola ma che guardò fissamente. Istintivamente l'uomo fissato osservò: «Devi capire, ho alle spalle cinque anni di disoccupazione. Possono fare di me quello che vogliono».

E' vero che l'evoluzione di questo moderno tipo di uomo, che è l'esatto opposto del *citoyen* e che per mancanza di termini migliori abbiamo chiamato il *bourgeois*, ha goduto in Germania di una situazione particolarmente favorevole. E' difficile trovare un altro paese di cultura occidentale così poco impregnato delle virtù classiche del comportamento civico. In nessun altro paese la vita e i calcoli privati hanno giocato un ruolo così importante. In tempo di emergenza nazionale, i tedeschi sono riusciti a mascherare questo fatto molto bene, ma non lo hanno mai modificato. Dietro la

facciata delle virtù nazionali proclamate e propagandate, come l'*amor di patria*, il *coraggio tedesco*, la *fedeltà tedesca*, eccetera, si celavano veri e propri vizi nazionali, l'esatto opposto di quelle virtù. Difficilmente si potrebbe trovare un altro paese con un livello medio di patriottismo così basso; e dietro le dichiarazioni sciovinistiche di fedeltà e di coraggio si nasconde una fatale tendenza all'infedeltà e al tradimento, motivati da ragioni opportunistiche.

Ma l'uomo-massa, il risultato finale del *bourgeois*, è un fenomeno internazionale e noi faremmo bene a non lasciarlo cadere in tentazione, fidando ciecamente nel fatto che solo l'uomo-massa tedesco sia capace di atti tanto spaventosi. Quello che abbiamo chiamato il *bourgeois* è il moderno uomo delle masse, non nei momenti di esaltazione e di eccitazione collettiva, ma nella sicurezza (oggi si potrebbe dire piuttosto nell'insicurezza) della sua sfera privata. Egli ha radicalizzato a tal punto la dicotomia tra compiti privati e compiti pubblici, tra famiglia e lavoro, da non essere più in grado di trovare in se stesso alcuna connessione tra le due sfere. Quando la sua professione gli impone di uccidere una persona, egli non si considera un assassino, dal momento che non agisce secondo la propria inclinazione ma nell'ambito dei suoi doveri professionali. Se fosse solo questione di istinto, non farebbe male a una mosca.

Se diciamo ad un membro di questa nuova classe di lavoratori, prodotto del nostro tempo, che sta per essere chiamato a rendere conto di ciò che ha fatto, non proverà nulla se non la sensazione di essere tradito. Ma se lo shock della catastrofe gli farà davvero acquisire la consapevolezza di non essere stato soltanto un piccolo burocrate, ma un assassino, allora la sua via d'uscita non sarà la ribellione, bensì il suicidio - proprio come è successo in Germania, dove molti hanno già scelto la via del suicidio e dove è evidente il susseguirsi di ondate di auto-distruzione. E anche questo non ci sarebbe di grande aiuto.

4.

Da molti anni incontriamo dei tedeschi che dichiarano di vergognarsi di essere tali. Ho avuto spesso la tentazione di rispondere che io mi vergogno di appartenere al genere umano. Questo senso di vergogna primordiale, condiviso oggi da molte persone delle più diverse nazionalità, è ciò che in ultimo resta del nostro senso di solidarietà internazionale, e ancora non è possibile esprimerlo in termini politici adeguati. La passione dei nostri padri per l'umanità era tanto superficiale che essi non solo ignoravano la questione nazionale, ma, ciò che è peggio, non concepivano neppure il terrore implicito nell'idea di umanità e nella fede giudaico-cristiana nell'origine comune della razza umana. Non meno sgradevole era la necessità di seppellire le nostre illusioni sul *buon selvaggio*, dopo aver scoperto che gli uomini potevano essere cannibali. Da allora, i popoli hanno imparato a conoscersi meglio e hanno imparato sempre di più circa la potenziale malvagità degli uomini. Il risultato è stato che essi sono sempre più rifuggiti dall'idea di umanità e sono diventati più

sensibili alla dottrina della razza, la quale nega la possibilità di una comune origine dell'umanità. Hanno sentito istintivamente che l'idea di umanità, sia che questa appaia in forma religiosa o umanistica, comporta l'obbligo di una responsabilità collettiva che non desiderano assumersi. Infatti, l'idea di umanità, una volta liberata da tutti i sentimentalismi, implica questa gravissima conseguenza: che gli uomini, in una forma o nell'altra, devono assumere la responsabilità di tutti i crimini commessi dagli uomini e che tutte le nazioni devono sopportare il peso del male commesso da tutte le altre. La vergogna di essere un essere umano è l'espressione puramente individuale e pre-politica di questa visione.

In termini politici, l'idea di umanità, che non esclude nessuno e che non attribuisce ad uno solo tutta la colpa, è la sola garanzia che le *razze superiori* di ogni tempo possono non sentirsi obbligate a seguire la *legge naturale* del diritto del più forte e a sterminare «le razze inferiori che non sono degne di sopravvivere»; cosicché, alla fine di un' *età imperialistica*, potremmo ritrovarci in una fase in cui i nazisti potrebbero apparire come i rozzi precursori dei metodi politici futuri. Seguire una politica non imperialistica e conservare la fede in una dottrina non razzista diventa ogni giorno più difficile, perché diventa ogni giorno più chiaro quanto pesante sia per l'uomo il fardello del genere umano.

Può essere che quegli ebrei, ai cui antenati dobbiamo la prima formulazione dell'idea di umanità, sapessero qualcosa di quel fardello, allorché ripetevano «Nostro Padre e Re, abbiamo peccato davanti a te», accusandosi non solo dei loro peccati, ma delle colpe di tutti gli uomini. Quelli che oggi sono pronti a seguire questa strada nella sua versione moderna, non si limitano ad affermare ipocritamente «Dio sia ringraziato, io non sono così», esprimendo così il loro orrore per le inimmaginabili potenzialità del carattere nazionale tedesco. Piuttosto, si sono alla fine resi conto, tremanti di paura, di che cosa sia capace l'uomo - e questo è in effetti il presupposto indispensabile del pensiero politico moderno. Persone di tal genere non saranno buoni strumenti di vendetta. Però questo è certo: su di loro, e solo su di loro, pervasi come sono di genuino terrore per l'impossibilità di sfuggire alla colpa della razza umana, non si potrà fare alcun affidamento quando ovunque si comincerà a lottare con coraggio e decisione contro il male incalcolabile che gli uomini possono arrecare.

RIPENSARE IL SIONISMO

(ottobre 1945).

1.

La recente risoluzione del gruppo più numeroso e più influente dell'Organizzazione sionista mondiale rappresenta il risultato di cinquant'anni di politica sionista. Nel loro ultimo congresso annuale, tenutosi ad Atlantic City nell'ottobre del 1944, i sionisti americani di tutte le tendenze politiche si sono unanimemente espressi a favore di una «confederazione ebraica libera e democratica... [che] includerà tutta la Palestina, territorialmente e politicamente indivisa». Si tratta di un punto di svolta nella storia del sionismo, poiché sta ad indicare che il programma revisionista, aspramente respinto per tanto tempo, si è dimostrato alla fine vincente. La risoluzione di Atlantic City va persino oltre il Piano Biltmore (1942), con il quale la minoranza ebraica aveva riconosciuto alla maggioranza araba i diritti della minoranza. Questa volta, la risoluzione ha semplicemente evitato di nominare gli arabi, lasciando loro, ovviamente, la possibilità di scegliere tra l'emigrazione volontaria e una cittadinanza di seconda classe. Sembra abbia voluto render noto che il movimento sionista si è in precedenza astenuto dal dichiarare i propri obiettivi per motivi di opportunità. Per quel che concerne la futura costituzione politica della Palestina, questi obiettivi appaiono oggi in tutto identici a quelli degli estremisti. E' un colpo mortale per quei gruppi ebraici di Palestina che hanno instancabilmente sostenuto la necessità di un'intesa tra arabi ed ebrei. D'altro canto, ciò rafforzerebbe notevolmente la maggioranza guidata da Ben Gurion che, sotto l'influenza delle molte ingiustizie commesse in Palestina e delle terribili catastrofi europee, è diventata più che mai nazionalistica.

E' difficile comprendere perché i sionisti *generali* si ostinino a polemizzare con i revisionisti, a meno che non sia perché i primi, scettici rispetto all'accoglimento delle loro richieste, esigono il massimo per poter successivamente venire a compromessi, mentre i secondi sono seri, sinceri e intransigenti rispetto al loro nazionalismo. Inoltre, i sionisti generali hanno riposto le loro speranze nell'aiuto delle grandi potenze, mentre i revisionisti sembrano piuttosto decisi a sistemare da sé i propri affari. Per quanto insensato e poco realistico possa essere questo atteggiamento, esso procurerà ai revisionisti molti nuovi seguaci tra gli ebrei più sinceri e idealisti.

In ogni caso, l'evento più significativo consiste nell'adesione unanime di tutti i gruppi sionisti all'obiettivo ultimo, la cui discussione era ancora tabù negli anni '30.

Affermando questo obiettivo in modo tanto rude, in quello che sembrava loro il momento più opportuno, i sionisti hanno compromesso per molto tempo ogni possibilità di *pourparlers* con gli arabi; infatti, qualunque offerta i sionisti possano fare, non saranno ritenuti degni di fiducia. Questo, a sua volta, consente a qualunque potere esterno di insediarsi senza consultare nessuna delle due parti maggiormente coinvolte. Ora, in effetti, i sionisti hanno fatto del loro meglio per dar luogo a quell'insolubile e *tragico conflitto* cui si può porre termine soltanto tagliando il nodo gordiano.

Sarebbe certamente molto ingenuo credere che questa soluzione sia invariabilmente vantaggiosa per gli ebrei, né vi sono ragioni per credere che essa sia duratura. Più specificamente, è possibile che domani il governo britannico decida di ripartire il paese e che sia davvero convinto di aver trovato un buon compromesso tra le richieste degli arabi e quelle degli ebrei. Dal punto di vista degli inglesi, questa convinzione è più che giustificata, dal momento che la spartizione potrebbe davvero costituire un compromesso accettabile tra l'amministrazione coloniale filo-araba ed anti-ebraica e la pubblica opinione inglese, tendenzialmente filo-ebraica: l'Inghilterra ne ricaverebbe l'impressione di aver risolto un disaccordo interno sulla questione della Palestina. Tuttavia, è semplicemente assurdo credere che un'ulteriore suddivisione di un territorio tanto angusto, i cui confini attuali sono già il risultato di due precedenti divisioni - la prima dalla Siria, la seconda dalla Transgiordania - potrebbe risolvere il conflitto tra i due popoli, specialmente in un periodo in cui conflitti di questo genere non possono comportare soluzioni territoriali su aree molto vaste.

Il nazionalismo non ha molto valore quando non crede che alla forza bruta della nazione. Un nazionalismo che riconosce la necessità di dipendere dalla forza di una nazione straniera è certamente peggiore. E' questo il destino incombente sul nazionalismo ebraico e sul progettato Stato ebraico, inevitabilmente circondato da Stati arabi e da popolazioni arabe. Persino una maggioranza di ebrei in Palestina - anzi, persino un trasferimento di tutti gli arabi di Palestina, come i revisionisti chiedono apertamente - non cambierebbe, nella sostanza, una situazione in cui gli ebrei devono al tempo stesso chiedere la protezione di un potere esterno contro i loro vicini e pervenire con questi ad un accordo efficace.

Se questo accordo non viene raggiunto, incombe il pericolo che gli interessi degli ebrei, nonostante questi ritengano necessaria ed auspicabile la presenza, nel bacino del Mediterraneo, di qualunque potenza sia in grado di assicurare loro l'esistenza, si scontrino con quelli di tutti gli altri popoli del Mediterraneo; cosicché, domani, ci troveremmo di fronte non ad un *tragico conflitto*, ma a tanti conflitti insolubili quante sono le nazioni mediterranee. Infatti, queste nazioni, costrette a chiedere un *mare nostrum* da condividere soltanto con quelle che hanno popolato i territori lungo le sue coste, devono opporsi, a lungo andare, a qualunque potere esterno - cioè, che interferisce - il quale crei o mantenga una sfera d'interesse. Questi poteri esterni, per quanto consistenti possano essere oggi, non possono certamente permettersi di fronteggiare gli arabi, uno dei popoli più numerosi del bacino mediterraneo. Se, nella situazione attuale, le potenze volessero favorire la costituzione di un territorio

ebraico, lo potrebbero fare soltanto sulla base di una vasta conoscenza dell'intera regione e delle esigenze di tutte le sue popolazioni. D'altra parte, se i sionisti continueranno ad ignorare i popoli del Mediterraneo e a curarsi soltanto delle grandi potenze lontane, essi finiranno col sembrare loro strumenti, agenti di interessi estranei e ostili. Gli ebrei che conoscono la loro storia dovrebbero rendersi conto che un tale stato di cose condurrà inevitabilmente ad una nuova ondata di odio anti-ebraico; l'antisemitismo di domani sosterrà che gli ebrei non solo hanno tratto vantaggio dalla presenza delle grandi potenze straniere in quella regione, ma l'hanno anche voluta, rendendosi così responsabili delle conseguenze.

Per le grandi nazioni, che possono permettersi il gioco della politica di potenza, è stato facile abbandonare la Tavola Rotonda di Re Artù per il tavolo da poker; ma le nazioni piccole e deboli, che rischiano le loro poste in quel gioco cercando di mescolarsi alle grandi, finiscono di solito per essere aggirate.

Gli ebrei, con il loro *realistico* tentativo di prender parte all'astuta politica di adulazione¹ in atto nel Vicino Oriente, si trovano a mal partito, come quei commercianti di cavalli che, non disponendo né di cavalli né di denaro, decidono di mascherare l'assenza di entrambi cercando di imitare le urla eccitate che accompagnano solitamente queste volgari transazioni.

2.

La schiacciante vittoria dei revisionisti, all'interno dell'Organizzazione sionista, è stata determinata dall'acuirsi dei conflitti politici durante gli ultimi dieci anni. Tuttavia, nessuno di questi conflitti è nuovo, nuova è la situazione in cui si è venuto a trovare il sionismo, costretto a fornire risposte tenute volutamente in sospeso per almeno vent'anni. Con Weizmann a capo degli affari esteri, e in parte a causa delle grandi conquiste degli ebrei di Palestina, l'Organizzazione sionista ha sviluppato un grande talento per evitare di rispondere, o per rispondere in modo ambiguo, a tutte le domande di una certa rilevanza politica. Ciascuno era libero di intendere il sionismo come preferiva; l'accento, specialmente nei paesi europei, era posto sugli elementi puramente *ideologici*.

Alla luce delle recenti decisioni, è probabile che ogni spettatore neutrale e non troppo ben informato veda questa ideologia come un discorso volutamente complicato, destinato a nascondere le intenzioni politiche. Ma questa interpretazione non renderebbe giustizia alla maggioranza dei sionisti. La verità è che l'ideologia sionista, nella versione di Herzl, manifestava una precisa tendenza verso quelli che furono successivamente chiamati atteggiamenti revisionisti, dai quali avrebbe potuto fuggire soltanto decidendo di ignorare le questioni politiche effettivamente in gioco.

Le questioni politiche che incidevano sulla linea del movimento nel suo complesso non erano molte e potevano essere facilmente individuate. Si trattava innanzitutto di

¹ Doppio senso dell'espressione "horse-trading", che può significare sia "astuto", sia "commercio di cavalli" [N.d.t.].

stabilire quale tipo di corpo politico gli ebrei di Palestina dovessero formare. L'insistenza dei revisionisti su uno Stato nazionale e il loro rifiuto di accettare una mera *patria nazionale* hanno finito col prevalere. La seconda questione si presentava quasi come una conseguenza delle riflessioni sulla prima: si trattava infatti di stabilire quale genere di relazioni questo corpo dovesse avere con gli ebrei della diaspora.

A questo punto si presenta il problema del conflitto generato dalla doppia fedeltà, che non è mai stato affrontato in termini espliciti, e che nessun movimento nazionale di un popolo costretto a vivere entro i confini di altri Stati, e che non voglia rinunciare ai propri diritti civili e politici, può evitare. Per oltre vent'anni il Presidente dell'Organizzazione sionista mondiale e dell'Agenzia ebraica per la Palestina è stato un cittadino britannico, il cui patriottismo e la cui fedeltà alla Gran Bretagna sono assolutamente indubitabili. L'unico guaio è che, dato il tipo di passaporto che possiede, egli è costretto a sostenere la teoria di un'armonia predestinata tra gli interessi ebraici e quelli britannici in Palestina. Quest'armonia può esistere o non esistere, ma la situazione richiama vividamente una delle analoghe tesi propugnate dai sostenitori europei dell'assimilazionismo. Anche in questo caso, i revisionisti - almeno quelli di loro che appartengono all'ala estrema, il «Comitato ebraico per la liberazione nazionale» - hanno fornito una risposta che ha grandi possibilità di venire accettata dal sionismo, in quanto si adatta perfettamente all'ideologia della maggior parte dei sionisti e risponde in modo adeguato alle loro attuali esigenze.

La risposta è che in Palestina abbiamo una nazione ebraica, nella diaspora un popolo ebraico. Questo si accorda con la vecchia teoria secondo la quale tornerà soltanto una piccola parte, l'*élite* del popolo ebraico, dalla quale dipende la sopravvivenza dell'ebraismo. Ha inoltre l'enorme vantaggio di rispondere perfettamente alla necessità, per l'America, di riformulare il sionismo. In questo paese non si cerca nemmeno di dissimulare la poca propensione ad un trasferimento in Palestina; il movimento non si caratterizza più, come all'inizio, per la tendenza a cambiare la vita degli ebrei della diaspora. La differenziazione tra *popolo ebraico* in America e *nazione ebraica* in Palestina e in Europa, potrebbe perciò risolvere, almeno in teoria, il problema della doppia fedeltà degli ebrei d'America.

Una questione altrettanto importante, e mai risolta, riguarda quel che gli ebrei avrebbero dovuto fare per combattere l'antisemitismo: quale battaglia o quale spiegazione avrebbe potuto o voluto proporre il recente movimento nazionale il quale aveva avuto dopo tutto origine dall'agitazione anti-ebraica di fine secolo. A ciò si è risposto, fin dai tempi di Herzl, con una rassegnazione totale, un'aperta accettazione dell'antisemitismo come *dato di fatto*, e perciò una *realistica* propensione non solo a trattare con i nemici del popolo ebraico, ma anche a farsi pubblicità sfruttando l'ostilità verso gli ebrei. Anche in questo caso la differenza tra revisionisti e sionisti generali è stata difficile da scoprire. I revisionisti furono duramente criticati dagli altri sionisti a causa dei negoziati intavolati col governo polacco antisemita d'anteguerra per l'evacuazione di un milione di ebrei polacchi e per indurre la Polonia ad appoggiare le estreme istanze dei sionisti davanti alla Lega delle nazioni e a premere quindi sul governo britannico; contemporaneamente gli stessi sionisti

generali si mantenevano in contatto con il governo hitleriano per la questione del trasferimento.

L'ultima questione, in questo momento certamente la più importante, è quella del conflitto arabo-ebraico in Palestina. L'atteggiamento intransigente dei revisionisti è ben noto. Essi hanno sempre rivendicato la Palestina e la Transgiordania e sono stati i primi a propugnare il trasferimento degli arabi di Palestina in Iraq - un progetto che, pochi anni fa, era seriamente discusso anche nei circoli dei sionisti generali. Poiché l'ultima risoluzione dell'Organizzazione sionista americana, dalla quale, in teoria, non dissentono né l'Agenzia ebraica né il *Vaad Leumi* palestinese, non lascia agli arabi altra possibilità reale se non quella di acquisire in Palestina uno *status* minoritario o di emigrare volontariamente, è evidente che anche su questo punto il principio revisionista, se non ancora i metodi revisionisti, ha conseguito una vittoria decisiva.

Al momento attuale, ciò che distingue nettamente i revisionisti dai sionisti generali è solo l'atteggiamento verso l'Inghilterra, una questione che non ha un'importanza politica fondamentale. I revisionisti, decisamente ostili alla Gran Bretagna, condividono questa posizione, almeno sul piano sentimentale, con moltissimi ebrei di Palestina che hanno sperimentato l'amministrazione coloniale britannica. Essi godono inoltre, rispetto a questo, dell'appoggio di molti sionisti americani, i quali o sono influenzati dalla diffidenza degli americani verso l'imperialismo britannico o sperano che sia l'America, e non la Gran Bretagna, la grande potenza futura nel Vicino Oriente. L'ultimo ostacolo che si frappone tra loro e la vittoria in questo campo è Weizmann, appoggiato dall'Organizzazione sionista inglese e da una piccola minoranza in Palestina.

3.

E' possibile affermare, in sintesi, che il movimento sionista ha avuto origine da due tipiche ideologie politiche europee del diciannovesimo secolo, il socialismo ed il nazionalismo. La fusione di queste due dottrine, in apparenza contraddittorie, si è in genere compiuta molto tempo prima dell'avvento del sionismo, in tutti quei movimenti nazional-rivoluzionari dei piccoli popoli europei, sottoposti alla duplice oppressione sociale e nazionale. All'interno del movimento sionista, tuttavia, tale fusione non si è mai realizzata. Al contrario, si era creata fin dall'inizio una scissione tra le forze social-rivoluzionarie, provenienti dalle masse dell'Est europeo, e l'aspirazione all'emancipazione nazionale, come era stata formulata da Herzl e dai suoi seguaci dei paesi dell'Europa centrale. Il paradosso di questa scissione fu che, mentre le prime costituivano realmente un movimento popolare, scaturito dall'oppressione nazionale, la seconda, generata dalla discriminazione sociale, divenne il credo politico degli intellettuali.

Per molto tempo il movimento orientale mantenne una tale affinità con il socialismo nella sua forma tolstoiana, che questo fu pressoché adottato dai suoi seguaci come loro esclusiva ideologia. Quelli di loro che erano marxisti credevano di riconoscere

nella Palestina il luogo ideale per *normalizzare* gli aspetti sociali della vita ebraica, con la creazione delle condizioni più adatte alla partecipazione degli ebrei alla fondamentale lotta di classe, da cui la vita nel ghetto aveva escluso le masse ebraiche: questo doveva fornire loro una *condizione strategica* per partecipare in futuro alla rivoluzione mondiale e alla fondazione di una società senza classi e senza nazioni (Borochov). Quelli che accolsero la variante orientale del sogno messianico si recarono in Palestina spinti da una sorta di fiducia nel raggiungimento della salvezza personale mediante il lavoro in una collettività (A. D. Gordon). Abbandonate le ignominie dello sfruttamento capitalistico essi potevano realizzare subito e da soli gli ideali sostenuti, e costruire il nuovo ordine sociale, che nelle dottrine dei social-rivoluzionari dell'Ovest non era che un sogno remoto.

Stabilendosi in Palestina, i sionisti socialisti raggiunsero il loro obiettivo nazionale. Non avevano altre aspirazioni nazionali. Per quanto oggi questo possa sembrare assurdo, essi non sospettavano minimamente l'insorgere di un conflitto nazionale con gli abitanti effettivi della terra promessa; essi non pensarono nemmeno all'esistenza degli arabi. Nulla meglio di questa ingenua dimenticanza, potrebbe provare il carattere totalmente impolitico del nuovo movimento. Certo, quegli ebrei erano ribelli; ma essi si ribellavano non tanto alle oppressioni cui il loro popolo era sottoposto, quanto, da un lato, all'atmosfera paralizzante e soffocante del ghetto e, dall'altro, alle ingiustizie della vita sociale in generale. Quando si stabilirono in Palestina, il cui nome era ancora sacro e familiare per loro, che erano emancipati pur provenendo dall'ortodossia ebraica, speravano di essere sfuggiti ad entrambe le situazioni. Erano fuggiti in Palestina come si potrebbe desiderare di fuggire sulla luna, in un luogo al di là della malvagità del mondo. Conformemente ai loro ideali essi si erano stabiliti sulla luna; e con la forza straordinaria della loro fede furono capaci di creare piccole isole di perfezione.

Il movimento dei *chalutzim* e dei *kibbutzim* scaturì da queste idee sociali ². I suoi membri, una piccola minoranza nelle loro terre d'origine, formano oggi una minoranza non molto più consistente tra gli ebrei di Palestina. Con l'istituzione dei loro nuovi valori, essi sono tuttavia riusciti a creare un nuovo tipo di ebreo, persino un nuovo tipo di aristocrazia: il sincero disprezzo per la ricchezza materiale, lo sfruttamento e la vita borghese; la singolare combinazione di cultura e lavoro; la rigorosa realizzazione della giustizia sociale all'interno della loro piccola cerchia ed un commovente orgoglio per il suolo fertile e per il frutto del loro lavoro, unito a una totale e stupefacente mancanza di qualunque desiderio di possesso personale.

Questi risultati, per quanto importanti, sono rimasti sostanzialmente ininfluenti in campo politico. I pionieri si consideravano del tutto soddisfatti quando, all'interno della loro piccola cerchia, potevano realizzare i loro ideali in quanto tali; non erano molto interessati alla politica ebraica o palestinese, dalla quale, in realtà, erano spesso annoiati, nella loro inconsapevolezza del destino del popolo ebraico nel suo complesso. Come tutti i veri membri di una setta, essi tentavano con ogni mezzo di

² I "chalutzim" (pionieri) furono i primi ebrei a stabilirsi in Palestina alla fine del secolo scorso, e i fondatori delle prime colonie agricole e cooperative, i "kibbutzim" e i "moshavim" [N.d.t.].

convertire il popolo al loro modo di vita, di guadagnarsi l'adesione di quanti più seguaci possibile, persino di educare i giovani ebrei della diaspora a seguire le loro orme. Ma una volta in Palestina, ed anche prima, quando già si erano assicurati l'appoggio dei vari movimenti giovanili, questi idealisti si ritennero soddisfatti e si preoccuparono soltanto della realizzazione individuale di nobili ideali, indifferenti, quanto i loro maestri, a un mondo che non avesse accettato il modo di vivere benefico della collettività agricola. In un certo senso, a dire il vero, essi erano troppo onesti per occuparsi di politica, con la quale i migliori tra loro temevano, per un motivo o per l'altro, di sporcarsi le mani; erano però anche del tutto disinteressati a qualunque avvenimento riguardasse la vita degli ebrei al di fuori della Palestina, a meno che non si trattasse dello sbarco di migliaia di nuovi immigranti ebrei; erano inoltre infastiditi da qualunque ebreo non fosse un potenziale immigrante. Lasciavano perciò di buon grado la politica ai politici di professione - a condizione di venire aiutati economicamente, di essere lasciati liberi di darsi la propria organizzazione sociale e di poter esercitare una certa influenza sull'educazione dei giovani.

Neppure gli eventi del 1933 destarono in loro qualche interesse politico; furono tanto ingenui da interpretarli principalmente come un segno di Dio, che offriva l'opportunità di un'insperata ondata di immigrazione in Palestina. Quando l'Organizzazione sionista, contrapponendosi alle tendenze spontanee dell'intero popolo ebraico, decise di trattare con Hitler, di scambiare i beni tedeschi con le proprietà degli ebrei di Germania, di inondare il mercato palestinese con prodotti tedeschi e di vanificare così il boicottaggio contro gli articoli di produzione tedesca, essa incontrò poca opposizione nella patria nazionale ebraica e men che meno nell'aristocrazia, i cosiddetti *kibbutzniks*. Quando venivano accusati di trattare con il nemico degli ebrei e dei laburisti, questi palestinesi erano soliti argomentare che anche l'Unione Sovietica aveva allargato il suo commercio alla Germania. Così facendo, essi sottolineavano ancora una volta il fatto di essere interessati solamente allo *yishuv*, la colonia ebraica, presente e futuro, e di essere piuttosto restii a diventare i protagonisti di un movimento nazionale attivo in tutto il mondo.

Questo acconsentire all'accordo nazi-sionista per il trasferimento non è che uno degli esempi più indicativi tra i molti comprovanti la debolezza politica dell'aristocrazia degli ebrei di Palestina. Mentre qui, nonostante fossero poco numerosi, essi influenzarono profondamente i valori sociali, nella politica sionista non ebbero che una piccola parte. Essi si sottomettevano invariabilmente all'Organizzazione che, nondimeno, tenevano in dispregio, così come tenevano in dispregio tutti quegli uomini che non producevano e non vivevano del frutto del loro lavoro.

Ha così finito col prevalere l'idea che questa nuova classe di ebrei, che posseggono un'esperienza tanto ricca nel campo delle relazioni sociali, non abbia pronunciato una sola parola nuova, non abbia proposto un solo slogan nuovo nel vasto campo della politica ebraica. Rispetto all'antisemitismo politico, essi non hanno preso alcuna posizione autonoma - si accontentano semplicemente di ripetere le banalità del vecchio socialismo o del nuovo nazionalismo, come se l'intera faccenda non li riguardasse. Senza aver mai tentato un nuovo approccio al problema del conflitto

arabo-ebraico (lo *Stato binazionale* dell'*Hashomer Hazair* non è una soluzione perché potrebbe essere realizzato solo in seguito ad una soluzione), essi si sono limitati a lottare a favore o contro lo slogan del Partito Laburista ebraico. Per quanto rivoluzionari fossero il loro *background* e la loro ideologia, essi non sono riusciti a rivolgere una sola critica alla borghesia ebraica che viveva fuori dei confini della Palestina, né ad attaccare il ruolo della finanza nella struttura politica della vita del popolo ebraico. Nel procacciarsi i fondi, si erano persino adeguati ai metodi filantropici, che avevano appreso quando l'Organizzazione li aveva inviati in altri paesi in missione speciale. Nel ribollire dei conflitti dell'attuale Palestina, essi sono diventati, per la maggior parte, fedeli sostenitori di Ben Gurion, il quale, diversamente da Weizmann, proviene dalle loro stesse file; nondimeno, mentre molti, secondo la vecchia tradizione, si sono semplicemente rifiutati di votare, alcuni hanno dichiarato che sotto la *leadership* di Ben Gurion, le cui tendenze revisioniste erano state violentemente denunciate dal Partito Laburista palestinese nel 1935, l'Organizzazione sionista ha adottato il programma dello Stato revisionista ebraico. Così, il movimento nazionale ebraico social-rivoluzionario, partito cinquant'anni fa con ideali tanto elevati da impedirgli di riconoscere le realtà particolari del Vicino Oriente e la generale malvagità del mondo, ha finito per appoggiare in modo inequivocabile - come succede alla maggior parte di questi movimenti - non solo gli obiettivi nazionali, ma anche quelli sciovinisti - non contro i nemici del popolo ebraico, ma contro i suoi potenziali amici ed attuali vicini.

4.

Abdicando volontariamente alla *leadership* politica, un atto dalle conseguenze tragiche, l'avanguardia del popolo ebraico ha sgombrato il campo a quei fedeli del movimento che si possono senz'altro chiamare sionisti politici. Il loro sionismo fa parte di quei movimenti politici del diciannovesimo secolo che hanno portato con sé ideologie, *weltanschauungen*, chiavi di lettura della storia. Non diversamente dai movimenti contemporanei meglio conosciuti, come il socialismo e il nazionalismo, il sionismo traeva nutrimento dalla linfa vitale di passioni politiche sincere; ora condividono tutti il triste destino di essere sopravvissuti alle proprie condizioni politiche solo per aggirarsi come fantasmi viventi tra le rovine dei nostri tempi.

Il socialismo - un tempo fonte d'ispirazione del movimento rivoluzionario dei lavoratori, nonostante la sua vana fede materialistica e il suo ateismo dogmatico e ingenuo - ha oppresso la mente e il cuore dei suoi seguaci con la *necessità dialettica*, finché costoro si sono dimostrati pronti ad adattarsi a quasi tutte le condizioni, anche le più disumane. Questa loro disponibilità era dovuta, da un lato al continuo affievolirsi dei loro sinceri impulsi politici alla giustizia e alla libertà e, dall'altro, al continuo rafforzarsi della loro fede fanatica in qualche sviluppo eternamente progressivo e al di là della portata umana. Quanto al nazionalismo, mai era stato difeso in modo tanto feroce e con effetti tanto dannosi come quando divenne

evidente che quel principio di organizzazione nazionale dei popoli, un tempo grande e rivoluzionario, non era più in grado di garantire una vera sovranità al popolo che viveva entro i confini nazionali, né di stabilire una corretta relazione tra le differenti popolazioni che vivevano al di fuori di essi.

Il condizionamento di questa situazione generale europea ha influito sulla vita degli ebrei mediante una nuova filosofia ostile, centrata sul ruolo degli ebrei nella vita sociale e politica. In un certo senso, l'antisemitismo ha fatto da padre tanto all'assimilazionismo quanto al sionismo - in misura tale da impedirci quasi di comprendere una sola parola della grande guerra delle argomentazioni combattuta tra loro, una guerra che sarebbe durata decenni, durante i quali le controversie abituali dell'antisemitismo non vennero neppure tenute presenti.

In quell'epoca l'antisemitismo costituiva ancora l'espressione di un tipico conflitto, quale deve inevitabilmente aver luogo nell'ambito di uno Stato nazionale, dove l'identità fondamentale tra popolo, territorio e Stato non può venire disturbata dalla presenza di un'altra nazionalità che voglia preservare, in qualsiasi forma, la propria identità. Nell'ambito di uno Stato nazionale, le possibili soluzioni ai conflitti di nazionalità sono solo due: la completa assimilazione - cioè la vera e propria sparizione - o l'emigrazione. Quindi, se i fautori dell'assimilazionismo avessero semplicemente invitato gli ebrei al suicidio nazionale e se i sionisti vi si fossero semplicemente opposti proponendo mezzi di sopravvivenza nazionale, avremmo assistito alla battaglia tra due fazioni di ebrei, combattuta sul terreno di differenze reali e profonde. Invece, gli uni e gli altri hanno preferito eludere la questione e sviluppare ciascuno una propria *ideologia*. La maggior parte dei cosiddetti assimilazionisti non ha mai voluto la completa assimilazione e il suicidio nazionale: essi ritenevano di aver scoperto, con la fuga dalla storia reale alla storia immaginaria del genere umano, un metodo di sopravvivenza eccellente. Allo stesso modo, i sionisti sono passati dal campo dei conflitti reali alla dottrina dell'eterno antisemitismo, che governa ovunque e sempre le relazioni tra ebrei e gentili e dalla quale dipende, in massima parte, la sopravvivenza del popolo ebraico. Entrambe le fazioni si sono così sottratte all'arduo compito di combattere l'antisemitismo sul suo stesso terreno, che era politico, e anche allo sgradevole compito di analizzarne le vere cause. Gli assimilazionisti hanno cominciato a riempire di inutili confutazioni una quantità di testi che nessuno ha mai letto - eccetto, forse, i sionisti. Questi, infatti, avevano ovviamente riconosciuto come fondato quel modo di argomentare assolutamente insensato, dopo di che, da quel genere di propaganda, trassero la conclusione che l'intero ragionamento fosse completamente inutile - una conclusione stupefacente, visto il livello delle *argomentazioni*.

Ma ora nulla impediva di parlare in termini generici e di sviluppare i rispettivi *ismi*. Era una lotta in cui le questioni politiche venivano sfiorate solo quando i sionisti avvertivano che risolvere il problema ebraico con l'assimilazione equivaleva ad un suicidio. Questo era abbastanza vero, ma si trattava di qualcosa che la maggior parte degli assimilazionisti non desiderava, né osava rifiutare. Essi erano intimoriti dalle critiche dei gentili, del tutto inconsapevoli del fatto che anche loro, autentici assimilazionisti, volevano la sopravvivenza dell'ebraismo ed erano realmente

impegnati nella politica ebraica. D'altro canto, quando gli assimilazionisti parlavano del pericolo della doppia fedeltà e dell'impossibilità di essere, al tempo stesso, patrioti tedeschi o francesi e sionisti, essi sollevavano brutalmente un problema di cui, per ovvie ragioni, i sionisti non desideravano parlare esplicitamente.

5.

Per quanto triste possa essere per chi crede nel governo del popolo, esercitato dal popolo per il popolo, è un dato di fatto che la storia politica del sionismo ha potuto facilmente ignorare l'autentico movimento nazionale rivoluzionario, scaturito dalle masse del popolo ebraico. La storia politica del sionismo deve occuparsi soprattutto di quegli elementi che non sono venuti dal popolo: deve occuparsi di quegli uomini che hanno creduto nel governo da parte del popolo tanto poco quanto Theodor Herzl, del quale sono stati discepoli - sebbene sia vero che tutti loro desiderassero ardentemente fare qualcosa per il popolo. Costoro erano avvantaggiati dal fatto di avere un'istruzione generale e un modo di vedere europei, oltre a qualche conoscenza sul modo di rivolgersi ai governi e di avere rapporti con essi. Si definivano sionisti politici, il che rivelava con chiarezza il loro interesse particolare ed unilaterale per la politica estera. Dovevano confrontarsi con un interesse altrettanto unilaterale per la politica interna, sostenuto dai seguaci del movimento dell'Est europeo.

Fu soltanto dopo la morte di Herzl, nel 1904, e a causa dell'insuccesso di tutte le sue iniziative nel campo dell'alta diplomazia, che essi si convertirono al sionismo *pratico* di Weizmann, che esortava a conseguire, in Palestina, risultati concreti, come condizione per un'affermazione anche politica. Questo metodo, tuttavia, doveva condurre a successi piuttosto limitati. In assenza di una garanzia politica (la famosa Carta di Herzl) e in presenza dell'amministrazione ostile dei turchi, si poterono indurre pochissimi ebrei a stabilirsi in Palestina prima della Dichiarazione Balfour del 1917. Questa Dichiarazione non scaturì dai risultati concreti ottenuti in Palestina - né finse mai di esserlo. I sionisti pratici, perciò, divennero *sionisti generali*, un termine che designa il loro credo ideologico, opposto alla filosofia dell'assimilazione. Interessati per lo più alle relazioni tra movimento e grandi potenze, oltre che agli effetti della campagna di propaganda tra le personalità più in vista, i sionisti generali si rivelarono sufficientemente liberi da pregiudizi, nonostante la loro origine borghese, da lasciare i loro fratelli orientali - quelli che si trasferivano davvero in Palestina - completamente liberi di sperimentare nuove forme di vita sociale ed economica, insistendo soltanto perché fossero promossi anche l'iniziativa e gli investimenti capitalistici. I due raggruppamenti potevano lavorare insieme senza troppe difficoltà, proprio perché avevano prospettive completamente differenti. Tuttavia, per ciò che concerne l'effettiva edificazione della Palestina, il risultato di questa cooperazione fu un conglomerato assolutamente paradossale di approccio radicale e riforme sociali rivoluzionarie in politica interna, e di metodi antiquati e del

tutto reazionari in politica estera, cioè nel campo delle relazioni tra ebrei ed altri popoli e nazioni.

Gli uomini che allora assunsero la *leadership* sionista erano l'aristocrazia morale degli ebrei occidentali, così come i fondatori del movimento ebraico dei *kibbutzim* e dei *chalutzim* erano quella degli ebrei orientali. Essi costituivano la parte migliore di quella nuova intelligentsia dell'Europa centrale, i cui peggiori rappresentanti si trovavano negli uffici di Ullstein e Mosse a Berlino ed al *Neue Freie Presse* di Vienna. Non era colpa loro se non appartenevano al popolo, perché in questi paesi dell'Europa occidentale e centrale non esisteva, semplicemente, un *popolo ebraico*. Né possono venire biasimati per non aver creduto in un governo da parte del popolo, poiché i paesi dell'Europa centrale nei quali erano nati ed erano stati educati non avevano tradizioni politiche di questo genere. Nel vuoto sociale, se non economico, in cui questi paesi li avevano abbandonati, gli ebrei sapevano tanto poco dei gentili da cui erano attornati quanto poco sapevano dei loro fratelli lontani, che vivevano al di fuori dei confini della loro stessa terra natale. Fu soprattutto grazie alla forza d'animo, al senso dell'onore personale e all'integrità di questi ebrei che la nuova soluzione della questione ebraica poté diffondersi tra loro. Con la loro insistenza sulla redenzione da una vita spesa in vacue aspirazioni talvolta più importanti dell'edificazione della Palestina (dove, dopo tutto, la presenza di questo genere di ebreo europeo cominciò ad essere rilevante solo in seguito alla catastrofe del 1933) - essi assomigliavano ai loro confratelli orientali più di quanto potessero rendersene conto. Il sionismo fu per gli uni ciò che il socialismo era stato per gli altri; in ogni caso, la Palestina fungeva da luogo ideale, separato dal mondo squallido, dove ciascuno poteva realizzare i propri ideali e trovare una soluzione personale ai conflitti politici e sociali. Fu proprio questo stesso fattore di personalizzazione dei problemi politici a condurre il sionismo occidentale all'accettazione entusiastica dell'ideale orientale della *chaluziuth*. Si deve però notare che, in Occidente, questo ideale non ebbe in realtà un ruolo particolarmente rilevante fino all'avvento di Hitler. Certo, esso era sostenuto dal movimento giovanile sionista; ma questo condivideva con gli altri movimenti giovanili della Germania pre-hitleriana il destino per cui i suoi ideali sarebbero diventati null'altro che una fonte di dolci reminiscenze per la vita adulta.

A quel tempo, i sionisti dell'Ovest costituivano una frazione di quei figli di agiate famiglie borghesi di ebrei che potevano permettersi il lusso di mantenere i loro figli all'Università. Semplicemente con questo, e senza valutare attentamente la cosa, gli ebrei benestanti, in gran parte tedeschi ed austro-ungarici, crearono una classe completamente nuova di ebrei - gli intellettuali moderni dediti alle professioni liberali, all'arte e alla scienza, privi di legami spirituali o ideologici con il giudaismo. Essi costituivano «das moderne gebildete, dem Ghetto entwachsene, des Schachers entwohnen judentum»³ (Herzl) e dovevano trovare il loro pane quotidiano ed il rispetto di sé al di fuori della società ebraica - «ihr Brot und ihr bisschen Ehre ausserhalb des jüdischen Schachers»⁴ (Herzl); ed essi soltanto si trovarono esposti,

³ “La moderna classe colta, cresciuta nel ghetto, degli ebrei liberati dai piccoli traffici” [N.d.t.].

⁴ “Il loro pane e un po' di dignità al di fuori dei piccoli traffici ebraici” [N.d.t.].

senza nessuno che li proteggesse e li difendesse, al nuovo odio per gli ebrei che si manifestò alla svolta del secolo. Se non volevano abbassarsi al livello morale ed intellettuale del gruppetto che faceva capo ad Ullstein e Mosse, od essere etichettati come «freischwebende Intellektuelle»⁵ (Karl Mannheim), essi dovevano necessariamente tornare alla vita ebraica e trovare un posto all'interno del loro stesso popolo.

Questo, tuttavia, si rivelò ben presto quasi altrettanto difficile che mantenere il rispetto di sé una volta completamente assimilati. Infatti, nella «casa dei loro padri» (Herzl) non c'era posto per loro. Le classi ebraiche, analogamente alle masse del popolo ebraico, erano socialmente compatte, legate l'una all'altra da una catena infinita di vincoli di parentela o di rapporti d'affari. Queste relazioni venivano ulteriormente consolidate dall'organizzazione filantropica cui ogni membro della comunità, benché non fosse mai entrato in una sinagoga, offriva il proprio contributo. La beneficenza, questo residuo di comunità ebraiche un tempo autonome, si era rivelata per duecento anni abbastanza forte da impedire l'interruzione delle relazioni tra gli ebrei che vivevano disseminati nel mondo. Poiché le relazioni di parentela e d'affari erano sufficienti per mantenere gli ebrei di ciascun paese saldamente uniti in un unico corpo sociale, la beneficenza ebraica era stata sul punto di organizzare il mondo ebraico in uno strano genere di corpo politico. Tuttavia, questa organizzazione, priva di una direzione eppure attiva ed efficiente, non si era occupata dei nuovi intellettuali ebrei. Certo, se questi erano avvocati e medici - il sogno di tutti i genitori ebrei - avevano ancora bisogno, per vivere, di mantenere rapporti sociali con gli ebrei. Ma chi sceglieva di esercitare il mestiere di scrittore e di giornalista, di artista o di scienziato, di insegnante o di impiegato statale - come spesso accadeva - non aveva bisogno di questi rapporti sociali, né questi intellettuali erano necessari al modo di vita ebraico. Socialmente, essi erano degli emarginati. Ma se non trovavano una collocazione all'interno del corpo sociale degli ebrei emancipati ancor meno potevano trovarla all'interno del corpo politico internazionale degli ebrei filantropi. Infatti, chiunque avesse voluto essere riconosciuto, in quanto ebreo, da questa organizzazione tanto vasta e realmente internazionale, doveva essere o un beneficiario o un benefattore. Ora, poiché questi intellettuali erano troppo poveri per essere filantropi e troppo ricchi per diventare *Schnorrer* la filantropia si interessò tanto poco a loro quanto poco essi si interessarono alla filantropia. Agli intellettuali fu così preclusa l'unica via che gli ebrei d'Occidente potevano seguire per dimostrare la loro solidarietà al popolo ebraico. Gli intellettuali non avevano alcuna collocazione, né sociale né politica; nella casa dei loro padri non c'era posto per loro. Per rimanere ebrei dovevano costruire una nuova casa.

Nell'Europa occidentale e centrale, il sionismo era dunque destinato, in origine, ad offrire una soluzione a quegli uomini che erano più assimilati di quelli di tutte le altre classi di ebrei certamente più imbevuti di istruzione e di valori culturali europei dei loro oppositori. Proprio perché erano sufficientemente assimilati da comprendere la struttura dello Stato nazionale moderno, essi si rendevano conto della realtà politica

⁵ “Intellettuali senza radici” (N.d.t.).

dell'antisemitismo, anche se non riuscivano ad analizzarla, e desideravano che il popolo ebraico formasse un corpo politico analogo. Le vacue diatribe tra sionismo ed assimilazionismo hanno completamente distorto il semplice fatto che i sionisti, in un certo senso, sono stati gli unici a volere sinceramente l'assimilazione, cioè la *normalizzazione* del loro popolo («essere un popolo come tutti gli altri popoli»), laddove gli assimilazionisti volevano che il popolo ebraico conservasse la propria, unica posizione.

Contrariamente ai loro compagni dell'Est, questi sionisti occidentali non erano affatto rivoluzionari; essi non hanno mai messo in discussione le condizioni sociali e politiche del loro tempo, né si sono mai ribellati ad esse, al contrario desideravano solo stabilire quelle stesse condizioni per il loro popolo. Herzl sognava una sorta di grandiosa operazione di trasferimento con cui trasportare «il popolo senza un paese» nel «paese senza un popolo»; ma per lui il popolo era costituito da masse povere, ignoranti e non responsabili (un *bambino ignaro*, come Bernard Lazare l'aveva chiamato nella sua critica ad Herzl), che dovevano essere guidate e governate dall'alto. Herzl ha parlato una sola volta di un vero e proprio movimento popolare - quando voleva intimidire i Rotschild e gli altri filantropi per farsi appoggiare.

6.

Nel decennio che va dalla morte di Herzl allo scoppio della prima guerra mondiale, il sionismo non ottenne alcun importante successo politico. In questo periodo, esso si trasformò progressivamente, per così dire, nell'espressione dell'affermazione personale - quasi una sorta di confessione religiosa che aiutava gli uomini a procedere a testa alta; esso era sempre meno in grado di conservare quel tenue impulso politico che ancora aveva alla morte di Herzl. Invece, grazie soprattutto ad un'analisi critica dell'opposizione ebraica interna, del tutto accademica e teorica, esso mostrò di aver assimilato tutti gli elementi *ideologici* degli scritti di Herzl. In quell'epoca, durante i lunghi anni di stasi del movimento, questi principi non ebbero, in concreto, che una modesta rilevanza sul piano pratico; ad ogni modo, essi elusero tutte le questioni importanti. Tuttavia, mai come in questo caso un atteggiamento fondamentalmente impolitico ha avuto conseguenze politiche.

C'era, innanzitutto, la questione dell'antisemitismo, la più importante per i problemi personali degli intellettuali ebrei. Questo fenomeno - benché ampiamente descritto, specie nei suoi aspetti più innocui - non è mai stato analizzato nei suoi fondamenti politici e contestualmente alla situazione politica generale del tempo. Esso è stato spiegato come la reazione naturale di un popolo contro un altro, come se questi fossero due sostanze naturali destinate a contrapporsi in eterno da qualche misteriosa legge della natura.

Questo modo di valutare l'antisemitismo - come un fenomeno eterno che accompagna inevitabilmente il corso della storia ebraica attraverso tutti i paesi della diaspora - si presentava talvolta in forme più razionali, come quando veniva spiegato

con le categorie dello Stato nazionale. L'antisemitismo poteva allora apparire come «l'espressione di una tensione periferica» paragonabile alla «tensione tra nazioni... ai confini nazionali, dove i continui contatti umani tra elementi di diversa nazionalità in disaccordo tra loro tendono a riaccendere continuamente il conflitto internazionale» (Kurt Blumenfeld). Ma anche questa spiegazione molto avanzata, che se non altro attribuiva giustamente parte dell'odio per gli ebrei all'organizzazione dei popoli su base nazionale, presuppone ancora il carattere eterno dell'antisemitismo in un mondo eterno di nazioni e nega, inoltre, che gli ebrei siano stati parzialmente responsabili della situazione attuale. Con questo, essa non solo separa la storia ebraica da quella europea e da quella del resto dell'umanità, ma non tiene neppure conto del ruolo avuto dagli ebrei d'Europa nella costruzione e nel funzionamento dello Stato nazionale, si riduce così a supporre, in modo tanto arbitrario quanto assurdo, che ogni gentile che viva a contatto con ebrei è destinato a diventare, consapevolmente o meno, antisemita.

Questo atteggiamento del sionismo verso l'antisemitismo - che era ritenuto fondato proprio perché irrazionale e che poteva perciò spiegare qualcosa di inspiegabile ed evitare di spiegare ciò che non poteva essere spiegato - condusse ad un fraintendimento molto pericoloso della situazione politica dei singoli paesi. I partiti e i movimenti antisemiti venivano giudicati dalle apparenze, venivano considerati come autenticamente rappresentativi dell'intera nazione, e quindi non degni di essere combattuti. E poiché il popolo ebraico, come le antiche nazioni, fedeli alle loro antiche tradizioni, aveva diviso il mondo in ebrei e stranieri, in ebrei e *goyim* - come i greci avevano diviso il mondo in greci e *barbaroi* - era fin troppo desideroso di accettare una spiegazione apolitica ed astorica dell'ostilità nei suoi confronti. Nella loro valutazione dell'antisemitismo, i sionisti poterono semplicemente ricorrere a questa tradizione ebraica, se si esprimevano in termini vagamente mistici o, seguendo le tendenze del tempo, in termini vagamente scientifici, essi non incontravano un'opposizione molto forte, purché non prescindessero dall'atteggiamento ebraico di fondo. Essi rafforzarono così la pericolosa, sacrosanta e radicata diffidenza degli ebrei verso i gentili.

Non meno pericoloso e del tutto conforme a questa tendenza generale fu l'unico contributo nuovo che i sionisti offrirono alla filosofia della storia, frutto delle loro recenti esperienze, «Una nazione è un gruppo di persone... tenute insieme da un comune nemico» (Herzl) - una teoria assurda, che non contiene che questo briciolo di verità: molti sionisti erano stati indotti a credere di essere ebrei dai nemici del popolo ebraico. La conclusione cui giunsero questi sionisti fu che senza l'antisemitismo il popolo ebraico non sarebbe sopravvissuto nei paesi della diaspora, per cui si opposero a qualunque tentativo di liquidare l'antisemitismo su larga scala. Al contrario, dichiararono che i nostri nemici, gli antisemiti, sarebbero stati «i nostri amici più fidati e i paesi antisemiti i nostri alleati» (Herzl). Da ciò non poteva derivare, com'è ovvio, che una completa confusione, nella quale nessuno poteva distinguere l'amico dal nemico e nella quale il nemico divenne l'amico e l'amico divenne il nemico nascosto e quindi ancor più pericoloso.

Questa teoria comportò parecchie conseguenze non irrilevanti anche prima che l'Organizzazione sionista si abbassasse al livello vergognoso di quel settore ebraico che era propenso a trattare con il nemico.

Una immediata conseguenza fu quella di render superflua una conoscenza politica del ruolo avuto dalla plutocrazia ebraica nell'ambito degli Stati nazionali e degli effetti che questo ruolo aveva provocato nella vita del popolo ebraico. La nuova definizione sionista, secondo la quale una nazione era un gruppo di persone tenute insieme da un comune nemico, rafforzava negli ebrei la generica sensazione di essere «tutti sulla stessa barca» - sensazione che, semplicemente, non corrispondeva alla realtà. Quindi, gli sporadici attacchi sionisti alle autorità costituite ebraiche rimasero senza effetto, essendo limitati ad alcune osservazioni pungenti sulla beneficenza, che Herzl aveva definito il «congegno per soffocare le proteste». Anche queste critiche di scarso rilievo furono fatte cessare dopo il 1929, l'anno di costituzione dell'Agenzia ebraica, quando l'Organizzazione sionista barattò la speranza di un più ampio profitto (che non doveva realizzarsi) con l'indipendenza dell'unica organizzazione ebraica di una certa vastità che fosse sfuggita al controllo della plutocrazia ebraica e che avesse osato criticare i notabili ebraici. In quell'anno furono definitivamente sacrificate le reali possibilità rivoluzionarie del sionismo a vantaggio dell'esistenza ebraica.

In secondo luogo, la nuova dottrina del nazionalismo influì profondamente sull'atteggiamento dei sionisti verso il tentativo sovietico di liquidare l'antisemitismo senza liquidare gli ebrei. Si sostenne che questo poteva condurre, sul lungo periodo, ed anche a breve termine, solo alla sparizione degli ebrei russi. E' vero che oggi è rimasto poco della loro ostilità, benché questa abbia ancora un ruolo, anche se subordinato, nella mente di coloro che appartengono a quella minoranza legata in tutto e per tutto a Weizmann e, di conseguenza, contraria ad ogni influenza che, nel Vicino Oriente, vada ad aggiungersi a quella britannica. In tutto il mondo assistiamo piuttosto al manifestarsi di una nuova simpatia dei sionisti per la Russia sovietica. Fin qui, questa ha mantenuto quasi sempre un carattere romantico, pronta com'è ad accettare qualunque cosa sia russa; tuttavia, in seguito alla disillusione causata dalle mancate promesse della Gran Bretagna, è anche nata la speranza, assai diffusa benché ancora poco articolata dal punto di vista politico, di vedere l'Unione Sovietica prendere parte attiva nel futuro del Vicino Oriente. La fede in un'amicizia inalterabile tra URSS ed ebrei non sarebbe, ovviamente, meno ingenua della precedente fede nell'Inghilterra. Riguardo alla Russia, ciò cui ogni movimento politico e nazionale del nostro tempo dovrebbe prestare attenzione - il suo modo, completamente nuovo e riuscito, di affrontare e comporre i conflitti di nazionalità, di organizzare popolazioni differenti sulla base dell'uguaglianza nazionale - è stato trascurato tanto dagli amici quanto dai nemici.

La terza conseguenza politica di un atteggiamento fondamentalmente impolitico è stata la collocazione che la filosofia del sionismo ha assegnato alla Palestina. La sua più chiara espressione si può forse trovare in un'affermazione fatta da Weizmann negli anni '30, secondo cui «l'edificazione della Palestina è la nostra risposta all'antisemitismo» - un'affermazione la cui assurdità doveva rivelarsi solo pochi anni dopo, quando l'esercito di Rommel minacciò gli ebrei di Palestina dello stesso

destino toccato a quelli dei paesi europei. Poiché l'antisemitismo veniva considerato come un corollario naturale del nazionalismo, si presumeva che non potesse essere diretto contro quella parte di ebrei che, provenienti da tutti i paesi del mondo, si fossero costituiti in nazione. In altri termini, la Palestina fu concepita come il luogo, l'unico luogo, in cui gli ebrei potessero sfuggire all'odio. Lì, in Palestina, essi sarebbero stati al sicuro dai loro nemici; anzi, i loro peggiori nemici si sarebbero trasformati, come per miracolo, in loro amici.

Al centro di questa speranza, che dovrebbe essersi ormai spenta se le ideologie non fossero per qualcuno più forti della realtà, troviamo la vecchia mentalità tipica dei popoli sottomessi, la convinzione che non valga la pena resistere, che sia necessario non esporsi e fuggire per sopravvivere. La dimostrazione di quanto questa convinzione sia radicata si ebbe durante i primi anni di guerra, quando l'Organizzazione sionista fu indotta a chiedere un esercito ebraico soltanto in seguito alle pressanti richieste degli ebrei di tutto il mondo - una questione davvero essenziale in una guerra contro Hitler. Weizmann, tuttavia, che non ammise mai l'importanza politica fondamentale di questa questione, parlava con disapprovazione di un «cosiddetto esercito ebraico» e, dopo cinque anni di guerra, accettò la «brigata ebraica», di cui un altro portavoce dell'Agenzia ebraica si affrettò a ridurre l'importanza. Evidentemente, l'intera faccenda era per loro una questione di prestigio per gli ebrei di Palestina. E' chiaro che non si convinsero mai del fatto che una partecipazione tempestiva, distinta e dimostrabile degli ebrei «in quanto ebrei» a questa guerra sarebbe stata decisiva per prevenire lo slogan antisemita che dipingeva gli ebrei, ancor prima della vittoria, come suoi parassiti.

Dal punto di vista ideologico, fu più rilevante il fatto che i sionisti, per il ruolo che attribuivano alla Palestina nella vita futura del popolo ebraico, si fossero dissociati, in tutto il mondo, dal destino degli ebrei. La loro dottrina dell'inevitabile decadenza della vita ebraica nella *Galut*, la diaspora mondiale, indusse facilmente la coscienza dello *yishuv*, l'insediamento palestinese, a sviluppare un atteggiamento di distacco. Gli ebrei di Palestina, invece di assumere il ruolo di avanguardia politica dell'intero popolo ebraico, svilupparono una certa tendenza a considerarsi al centro di tutto, benché nascondessero la loro preoccupazione per i problemi cui dovevano far fronte con la disponibilità ad accogliere profughi che avrebbero contribuito a rafforzare, in Palestina, la loro posizione. Mentre gli ebrei assimilati del mondo occidentale avevano finto di ignorare i profondi legami che avevano sempre unito Leningrado a Varsavia, Varsavia a Berlino, entrambe a Parigi e Londra e tutte a New York, considerando verosimile che la situazione di ciascun paese fosse diversa ed indipendente da quella degli altri, i sionisti pretendevano che la Palestina godesse di una situazione particolare, slegata da quella degli ebrei che vivevano al di fuori di essa, e facevano, al tempo stesso, discorsi generici sulle condizioni sfavorevoli in cui vivevano gli ebrei in tutte le altre parti del mondo.

Questo pessimismo dei sionisti nei confronti di ogni altra forma politica di vita degli ebrei e di ogni altra regione della terra, sembra mantenersi inalterato nonostante le dimensioni della Palestina, un piccolo paese che può ospitare, nel migliore dei casi, diversi milioni di ebrei, ma mai tutti gli altri milioni che ancora rimangono in tutto il

mondo. Si possono quindi immaginare due soluzioni politiche. I sionisti erano soliti affermare che «solo quelli che restano torneranno», il meglio, i soli che siano degni di essere salvati, formiamo noi l'*élite* del popolo ebraico e saremo alla fine i soli ebrei sopravvissuti; l'unica cosa che conta è la nostra sopravvivenza; lasciamo che la filantropia si occupi dei bisogni pressanti delle masse, noi non interverremo, noi siamo interessati al futuro della nazione, non al destino dei singoli.

Ma, di fronte alla terribile catastrofe europea, solo pochi sionisti vorrebbero ancora restare fedeli alla loro vecchia teoria della fine necessaria degli ebrei della *Galut*. Oggi ha perciò vinto la soluzione alternativa del problema, un tempo predicata solo dai revisionisti. Oggi essi parlano il linguaggio dei nazionalisti più radicali. Posti di fronte alla difficile questione di come il sionismo possa costituire una risposta all'antisemitismo per gli ebrei che ancora sono nella diaspora, essi affermano in tutta tranquillità: «Il pan-semitismo è la miglior risposta all'antisemitismo».

7.

L'atteggiamento del sionismo verso le grandi potenze cominciò ad assumere una forma precisa durante e dopo la prima guerra mondiale. Tuttavia, già dagli anni novanta, da quando cioè la sezione occidentale si era impadronita della *leadership* politica, indizi significativi avevano preannunciato la via che il nuovo movimento nazionale avrebbe scelto per la realizzazione dei propri obiettivi. E' noto come Herzl stesso avviò le trattative con i governi, appellandosi invariabilmente all'interesse che questi avevano a liberarsi della questione ebraica mediante l'emigrazione dei loro ebrei. Altrettanto noti sono i suoi ripetuti fallimenti, dovuti alla semplice ragione che egli fu il solo a giudicare l'agitazione anti-ebraica dalle apparenze. I governi meno disposti a prendere sul serio le sue proposte furono proprio quelli che più di tutti avevano tollerato la persecuzione degli ebrei; difficilmente potevano capire un uomo che insisteva sulla spontaneità di un movimento che essi stessi avevano provocato.

Le trattative di Herzl con il governo turco costituirono un indizio ancora più significativo. L'Impero turco era uno di quegli Stati plurinazionali fondati sull'oppressione e già destinati a scomparire, come in effetti avvenne durante la prima guerra mondiale. Ma l'Impero turco doveva interessarsi agli insediamenti degli ebrei su questa base: in essi avrebbe potuto trovare, nel Vicino Oriente, nuovi e fedeli alleati, un aiuto sicuro contro la più grave delle minacce che incombevano da ogni parte sul governo imperiale, quella di una sollevazione araba. Quando perciò, nel corso di queste trattative, studenti di varie nazioni oppresse inviarono a Herzl cablogrammi di protesta contro gli accordi con un governo che aveva da poco massacrato migliaia di armeni, egli si limitò a commentare: «Questo mi tornerà utile con il Sultano».

Molto più tardi, nel 1913, fu con lo stesso spirito, conforme a quella che era già diventata una tradizione, che i capi sionisti interruppero ogni trattativa con gli arabi, nella rinnovata speranza di ottenere l'appoggio del Sultano. Al che uno dei capi arabi

osservò con una certa sagacia: «*Gardez-vous bien, Messieurs les Sionistes, un gouvernement passe, mais un peuple reste*»⁶.

Alcuni potrebbero rimanere sgomenti di fronte allo spettacolo di un movimento nazionale che, partito con un tale slancio idealistico, non esitò a vendersi alla prima potenza - una potenza che non si sentiva affatto solidale con altri popoli oppressi, la cui lotta era essenzialmente la stessa, per quanto differenti fossero le condizioni storiche che l'avevano determinata, e che nonostante il nuovo sogno di libertà e di giustizia si sforzava di venire a compromessi con le forze più maligne del nostro tempo, traendo profitto dagli interessi imperialistici. Ma quelli che rimangono sgomenti, dovrebbero valutare con onestà le condizioni estremamente difficili in cui si trovavano quegli ebrei che, diversamente dagli altri popoli, non possedevano neppure il territorio su cui avviare la loro lotta per la libertà. In alternativa alla via prospettata da Herzl, che Weizmann seguì fedelmente fino all'amara conclusione, si sarebbe dovuto organizzare il popolo ebraico per condurlo alle trattative con un grande movimento rivoluzionario alle spalle. Questo avrebbe voluto dire allearsi con tutte le forze progressiste europee, il che avrebbe certamente comportato grossi rischi. Il solo uomo, nell'Organizzazione sionista, noto per aver preso in considerazione questa possibilità, fu il grande sionista francese Bernard Lazare, amico di Charles Péguy - e dovette dimettersi già nel 1899. Da quel momento in poi, nessun responsabile sionista fece più assegnamento sulla forza di volontà politica che il popolo ebraico avrebbe dovuto necessariamente possedere per conquistare la libertà, invece di lasciarsi trasportare verso di essa; così, nessun *leader* sionista ufficiale osò schierarsi con le forze rivoluzionarie d'Europa.

I sionisti cercarono invece la protezione delle grandi potenze, tentando di barattarla con possibili servigi. Si rendevano conto di poter offrire solo ciò che rispondeva agli interessi delle potenze. Da ciò derivò l'asservimento alla politica britannica, connesso con la salda fedeltà di Weizmann alla causa dell'Impero britannico nel Vicino Oriente, cui i sionisti furono indotti dalla totale ignoranza dell'attività delle nuove forze imperialistiche. Benché queste forze fossero state attive fin dagli anni ottanta del secolo scorso, esse cominciarono a svelare i loro intrighi solo all'inizio del ventesimo secolo. Poiché il loro movimento era nazionale, i sionisti potevano pensare soltanto in termini di nazionalismo, apparentemente ignari del fatto che l'imperialismo fosse una forza che distruggeva le nazioni e che perciò fosse quasi un suicidio, per un piccolo popolo, tentare di diventare suoi alleati o suoi agenti. Non si sono neppure resi conto che una protezione ottenuta in cambio di tali vantaggi non può aiutare un popolo più di quanto la fune aiuti l'impiccato. Qualora venissero provocati dagli oppositori, i sionisti risponderebbero che gli interessi nazionali britannici sono fortunatamente identici agli interessi nazionali ebraici, per cui non si tratterebbe di protezione ma di alleanza. E' piuttosto difficile individuare l'interesse nazionale, non quello imperiale, che l'Inghilterra potrebbe avere nel Vicino Oriente, benché non sia mai stato difficile prevedere che, fino a quando non raggiungeremo la

⁶ "State attenti, signori sionisti, un governo passa, ma un popolo resta" [N.d.t.].

Per questo e i successivi riferimenti ai negoziati arabo-ebraici, vedi M. Perlmann, "Chapters of Arab-Jewish Diplomacy, 1918-1922", in "Jewish Social Studies", aprile 1944.

beatitudine dell'età messianica, un'alleanza tra un leone e un agnello può avere conseguenze disastrose per l'agnello.

L'opposizione proveniente dalle file degli stessi sionisti non ha mai raggiunto una forza numerica tale da controbilanciare la linea politica ufficiale; inoltre, ogni opposizione di questo genere si è sempre mostrata indecisa sul piano dell'azione, debole e a disagio nelle argomentazioni, come se fosse insicura nel pensiero e nella coscienza. Simili gruppi di sinistra, come l'*Hashomer Hazair* - che dispone di un programma radicale per la politica mondiale, tanto che, all'inizio di questa guerra, si era opposto ad essa in quanto *guerra imperialistica* - si esprimono esclusivamente con l'astensione quando intervengono questioni di politica estera palestinese di importanza vitale. Questi gruppi, in altri termini, nonostante l'indubbia integrità personale della maggior parte dei loro membri, sembrano assumere talvolta l'atteggiamento tipico dei gruppi di sinistra di altri paesi, che nascondono sotto le proteste ufficiali il loro segreto sollievo per il fatto che i partiti di maggioranza fanno il lavoro sporco anche per loro.

Questo disagio della coscienza, assai diffuso in altri gruppi di sinistra e spiegabile col generale fallimento del socialismo, nei sionisti è più antico di quanto lo sia in generale e sembra dovuto a ragioni diverse e particolari. Fin dai tempi di Borochoy, di cui si possono ancora trovare seguaci nella piccola setta del *Poale-Zion*, i sionisti di sinistra non hanno mai pensato di elaborare una propria risposta alla questione nazionale: hanno semplicemente sommato al loro socialismo il sionismo ufficiale. Questa operazione non ha prodotto alcuna fusione, perché pretende il socialismo negli affari interni e il sionismo nazionalista in quelli esteri. L'attuale situazione tra arabi ed ebrei ne è il risultato.

In realtà, il disagio della coscienza risale ai tempi in cui ci si accorse con stupore che proprio l'edificazione della Palestina, un affare assolutamente interno, implicava questioni di politica estera - a causa dell'esistenza di *un popolo straniero*. Da allora i laburisti ebrei hanno combattuto contro i laburisti arabi col pretesto di combattere una lotta di classe contro i coloni ebrei, che certamente impiegavano gli arabi per motivi connessi allo sviluppo capitalistico. Nel corso di questa lotta - che fino al 1936 avvelenò l'atmosfera palestinese più di qualunque altra cosa - non si prestò mai attenzione alle condizioni economiche degli arabi i quali, nonostante l'immissione di capitale ebraico, le possibilità di occupazione e l'industrializzazione del paese, si ritrovarono trasformati da un giorno all'altro in potenziali proletari, con poche probabilità di trovare un lavoro che corrispondesse alla loro condizione. I laburisti ripetevano invece le loro argomentazioni del tutto inadeguate, per quanto fondate, sul carattere feudale della società araba, sul carattere progressista del capitalismo e sul generale miglioramento del tenore di vita in Palestina, che gli arabi condividevano. Quanto le persone possano diventare cieche se sono in gioco i loro interessi reali o presunti, è mostrato dal ridicolo slogan che circolava: benché i laburisti lottassero per la loro posizione economica e per il loro obiettivo nazionale, esso inneggiava sempre all'*Avodah Ivrit* (il Partito Laburista Ebraico); solo conoscendo i retroscena era possibile rendersi conto che il pericolo maggiore non veniva dai laburisti arabi ma, in

realtà, dall'*avodah zolah* (il lavoro a basso costo), rappresentato, questo è vero, dal lavoratore arabo, arretrato e non organizzato.

Ai picchetti organizzati dai lavoratori ebrei contro i lavoratori arabi, i gruppi di sinistra, dei quali l'*Hashomer Hazair* era il più importante, non parteciparono direttamente; fecero però qualcosa d'altro: rimasero astensionisti. Le agitazioni locali che ne derivarono, la guerra civile, che in Palestina era rimasta latente fin dai primi anni venti e che ora si manifestava con esplosioni di rivolta sempre più frequenti, rafforzarono a loro volta l'atteggiamento del sionismo ufficiale. Meno gli ebrei di Palestina erano in grado di procurarsi alleati tra i vicini, più i sionisti si convincevano che la Gran Bretagna fosse la grande potenza protettrice.

Tra le ragioni che indussero il Partito Laburista e i gruppi di sinistra ad adottare questa linea politica, particolarmente rilevante fu, ancora una volta, il fatto di aver accettato la visione generale del sionismo. Capaci di vedere soltanto il *carattere eccezionale* della storia ebraica e insistendo sulla singolarità delle condizioni politiche ebraiche, nelle quali non potevano individuare alcun fattore che le mettesse in relazione con la storia e la politica europee, i sionisti avevano ideologicamente collocato il centro dell'esistenza del popolo ebraico al di fuori dei confini del mondo europeo e delle sorti del continente europeo.

Di tutti i giudizi errati elaborati dal movimento sionista a causa dell'enorme influenza esercitata su di esso dall'antisemitismo, questa falsa nozione del carattere non-europeo degli ebrei ha avuto probabilmente le conseguenze più gravi e di più ampia portata. Non solo i sionisti spezzarono la necessaria solidarietà con i popoli europei - necessaria non solo ai deboli, ma anche ai forti, incredibilmente, essi vollero privare gli ebrei dell'unica patria storica e culturale che avrebbero potuto avere; infatti la Palestina, e l'intero bacino del Mediterraneo, sono sempre appartenuti al continente europeo, geograficamente, storicamente, culturalmente e, anche se non in ogni epoca, politicamente. I sionisti vollero quindi negare al popolo ebraico il merito di aver contribuito alla nascita e allo sviluppo di quella che chiamiamo genericamente cultura occidentale. In effetti, numerosi furono i tentativi di interpretare la storia ebraica come la storia di un popolo asiatico che la sventura aveva condotto in una cultura e tra nazioni civili, dove, considerato come un eterno straniero, non poteva sentirsi a casa. (Si potrebbe provare l'assurdità di questo genere di argomentazione citando l'unico esempio del popolo ungherese: gli ungheresi erano di origine asiatica, ma fin dai tempi della loro conversione al cristianesimo erano stati accettati come membri della famiglia europea). Eppure, non fu compiuto alcun serio tentativo di far rientrare il popolo ebraico nel modello politico asiatico, poiché questo poteva solo significare un'alleanza con i popoli nazional-rivoluzionari dell'Asia e una partecipazione alla loro lotta contro l'imperialismo. Si direbbe che, nella concezione sionista ufficiale, il popolo ebraico sia sradicato dal suo *background* europeo e lasciato vagare in qualche modo nel vuoto, mentre la Palestina è un posto sulla luna, dove è possibile realizzare tale distacco.

Tutto considerato, un isolazionismo tanto folle da spingersi fino al punto di fuggire dall'Europa si trova solo nel sionismo. Ma la filosofia che ne è alla base è di gran lunga più generale; a dire il vero, essa è stata l'ideologia della maggior parte dei

movimenti nazionali del centro Europa. Essa non è altro che l'accettazione acritica del nazionalismo di ispirazione tedesca. Questo ritiene che una nazione sia un corpo vivente immortale, il prodotto dello sviluppo naturale e inevitabile di caratteristiche intrinseche; definisce inoltre i popoli non in termini di organizzazioni politiche, ma di organismi biologici superumani. In questa concezione, la storia europea viene scissa in più storie di altrettanti corpi organici senza rapporto tra loro e la grande idea francese della sovranità del popolo viene pervertita nelle rivendicazioni nazionalistiche di un'esistenza autarchica. Il sionismo, strettamente collegato a questa tradizione del pensiero nazionalistico, non si è mai preoccupato della sovranità del popolo, che è il requisito fondamentale per costituire una nazione, ma ha inseguito fin dall'inizio l'utopia dell'indipendenza nazionalistica.

Si era creduto che la nazione ebraica potesse arrivare a quest'indipendenza grazie alla protezione di qualunque grande potenza forte abbastanza da proteggere la sua crescita. Per quanto paradossale possa sembrare, fu proprio a causa di questa errata concezione nazionalistica dell'intrinseca indipendenza di una nazione che i sionisti finirono col rendere l'emancipazione nazionale ebraica completamente dipendente dagli interessi materiali di un'altra nazione.

Il risultato effettivo fu un ritorno del nuovo movimento ai metodi tradizionali di *shtadlonus*⁷, che i sionisti avevano un tempo profondamente disprezzato e denunciato con violenza. Ora, anche i sionisti avevano imparato che, politicamente, nessuna posizione era migliore di quella delle *lobby* del potere e che nessuna base d'accordo era più efficace di quella dei buoni servigi che potevano offrire come agenti di interessi stranieri. Fu nell'interesse di potenze straniere che il cosiddetto accordo Weizmann-Feisal fu «lasciato cadere nell'oblio fino al 1936. E' anche ovvio che l'astuto compromesso della Gran Bretagna favorì quel tacito abbandono...» (Perlmann, citato sopra). Quando, nel 1922, si svolsero le nuove trattative arabo-ebraiche, l'Ambasciatore britannico a Roma fu tenuto al corrente di tutto, col risultato che gli inglesi chiesero un rinvio fino al «conferimento del mandato»: come pensava il rappresentante degli ebrei, Asher Saphir, «i membri di una certa scuola politica ritenevano che la pacifica amministrazione dei territori del Vicino e Medio Oriente non avrebbe tratto vantaggi dal fatto che due razze semitiche... cooperassero di nuovo sulla base del riconoscimento dei diritti degli ebrei in Palestina» (Perlmann). Da allora in poi l'ostilità degli arabi è cresciuta di anno in anno e la dipendenza degli ebrei dalla protezione britannica è diventata una necessità tanto disperata da giustificare il fatto che se ne parli come di un singolare caso di resa volontaria e incondizionata.

8.

Questa, dunque, è la tradizione cui far ricorso in tempi di crisi e di emergenza come i nostri, queste le armi politiche con cui affrontare la nuova situazione politica di

⁷ Termine che indica i rapporti tenuti dai funzionari della comunità con le autorità non ebraiche [N.d.t.].

domani, queste le *categorie ideologiche* in base alle quali utilizzare le nuove esperienze del popolo ebraico. Fino ad ora, non è stato possibile riconoscere nuovi approcci, nuove intuizioni o una nuova formulazione del sionismo o delle richieste del popolo ebraico. Perciò, è solo alla luce di questo passato, e in considerazione di questo presente, che possiamo valutare le opportunità del futuro.

Si potrebbe tuttavia rilevare la presenza di un fattore nuovo, che non ha comunque determinato, fin qui, alcun mutamento fondamentale. Si tratta della straordinaria crescita di importanza degli ebrei americani e del sionismo americano all'interno dell'Organizzazione sionista mondiale. Nessuna comunità ebraica, in nessun paese, ha mai fornito all'Organizzazione sionista un numero tanto elevato di membri e un numero ancora più elevato di simpatizzanti. In verità, i programmi elettorali dello scorso anno dei partiti Democratico e Repubblicano e le dichiarazioni fatte dal Presidente Roosevelt e dal Governatore Dewey al momento della loro elezione, sembrerebbero provare che la grande maggioranza degli elettori ebrei, in America, è considerata filo-palestinese e che, nella misura in cui esiste un *voto ebraico*, esso è influenzato dal programma per la Palestina proprio come il voto polacco è influenzato dalla politica estera americana nei confronti della Polonia e il voto italiano da ciò che accade in Italia.

Ma il sionismo delle masse ebraiche d'America si differenzia notevolmente da quello dei paesi del vecchio continente. Gli uomini e le donne che qui in America fanno parte dell'Organizzazione sionista proverrebbero dai cosiddetti comitati pro-Palestina dell'Europa. In quei comitati erano organizzati coloro i quali ritenevano che la Palestina fosse una buona soluzione per gli ebrei oppressi e poveri, migliore di tutte le iniziative filantropiche, ma che non considerarono mai la Palestina come una soluzione ai loro problemi, che tendevano piuttosto a negare. Al tempo stesso, anche la maggior parte di coloro che qui in America si definiscono non-sionisti mostrano una certa tendenza filo-palestinese; ad ogni modo, la loro posizione rispetto all'impresa palestinese e al riconoscimento dei diritti del popolo ebraico in quanto popolo è molto più positiva e costruttiva di quella degli *assimilazionisti* europei.

Questo si spiega con la struttura politica degli Stati Uniti, che non sono uno Stato nazionale nel senso europeo del termine. In un paese in cui tanti gruppi separati si mantengono fedeli ai loro paesi d'origine, un interesse vitale per la Palestina come patria del popolo ebraico è del tutto naturale e non ha bisogno di giustificazioni. E' quindi evidente che l'esistenza di una madrepatria ebraica potrebbe determinare una *normalizzazione* della situazione degli ebrei d'America, ed essere un buon argomento contro l'antisemitismo politico.

Questa tendenza alla *normalizzazione*, insita nella posizione filo-palestinese, sarebbe tuttavia immediatamente trasformata nella tendenza opposta se i sionisti, nel senso ufficiale del termine, dovessero avere dalla loro parte gli ebrei americani. In questo caso essi darebbero vita ad un vero movimento nazionale, il quale predicherebbe, pur senza metterla davvero in pratica, la *chaluziuth* (pionierismo e realizzazione di sé); in generale, essi esorterebbero ogni sionista all'*aliyah* (immigrazione a Sion). Per la verità, Weizmann ha recentemente chiesto agli ebrei americani di trasferirsi in Palestina. A causa della struttura pluri-nazionale degli Stati Uniti, la vecchia

questione della doppia fedeltà tornerebbe a proporsi in forma molto più violenta che in ogni altro paese. Il corpo politico americano può permettersi di essere molto più tollerante di altri verso la vita interna delle numerose nazionalità che costituiscono e determinano la vita della nazione americana; perciò, questo paese non potrebbe mai lasciare che uno di questi *gruppi separati* dia vita ad un movimento che lo allontanerebbe dal continente americano. Qui non può valere l'argomentazione un tempo diffusa tra i sionisti europei, secondo la quale, dopo tutto, i paesi europei potrebbero cavarsela benissimo anche senza i loro ebrei, mentre il popolo ebraico ha bisogno di recuperare i suoi figli migliori. Al contrario, si creerebbe un pericoloso precedente; ciò potrebbe infatti facilmente sconvolgere l'equilibrio di una comunità di popoli che hanno bisogno di mantenere rapporti amichevoli, nel rispetto della costituzione americana e nel territorio americano. E' a causa di questa sottile minaccia, rappresentata dai movimenti nazionali radicali favorevoli alla costituzione di uno Stato nazionale, che il movimento sionista ha incontrato nella Russia sovietica un'opposizione così decisa.

E' probabile che i sionisti americani non abbiano tentato di cambiare la loro visione ideologica generale proprio a causa di questa particolare posizione dell'Organizzazione sionista mondiale, della quale sono, almeno in parte, consapevoli. Gli ebrei europei, che sono in definitiva i principali interessati, sono abbastanza inclini a riconoscersi in questa posizione. I sionisti americani, invece, hanno semplicemente assunto la posizione pragmatica dei massimalisti palestinesi e sperano - al pari di questi, anche se per ragioni più complesse - che l'interesse ed il potere americano nel Vicino Oriente arrivino per lo meno ad eguagliare l'influenza degli inglesi. Con ciò risolverebbero ovviamente nel modo migliore tutti i loro problemi. Se si potessero ritenere gli ebrei di Palestina parzialmente responsabili della protezione degli interessi americani in quella zona del mondo, diventerebbe vero il famoso detto del giudice Brandeis: si dovrebbe essere un sionista per essere un perfetto patriota americano. E perché mai non dovrebbe verificarsi questo caso fortunato? Il sionismo britannico non si è forse fondato per più di vent'anni sulla convinzione che si dovesse essere un buon sionista per essere un buon patriota - che solo difendendo la Dichiarazione Balfour si potesse servire fedelmente il proprio governo? Dovremmo prepararci a vedere tra gli ebrei russi una forma analoga di *sionismo*, anche se ispirato dal governo, se e quando la Russia sovietica comincerà a rivendicare i suoi antichi diritti sulla politica del Vicino Oriente. Se ciò dovesse verificarsi, sarà subito chiaro fino a che punto il sionismo abbia ereditato il fardello della politica assimilazionista.

E' tuttavia necessario riconoscere che mentre oggi la questione della politica del più forte, presente e futura, è sempre più in primo piano nel Vicino Oriente, le realtà e le esperienze del popolo ebraico rimangono molto più sullo sfondo e sono solo in minima parte legate ai più importanti movimenti attivi nel mondo. Ma le nuove esperienze degli ebrei sono tanto numerose quanto straordinari sono i mutamenti fondamentali nel mondo; dobbiamo quindi chiedere al sionismo quanto sia preparato a tener conto delle une e degli altri e ad agire di conseguenza.

9.

La più importante tra le nuove esperienze del popolo ebraico è ancora una volta in relazione con l'antisemitismo. E' un fatto provato che i sionisti non abbiano mai saputo veder chiaro nel futuro degli ebrei emancipati; eppure, talvolta, si vantano della loro lungimiranza. Paragonate al terremoto che ha scosso il mondo nei nostri tempi, queste previsioni fanno pensare alle profezie che annunciano una tempesta in un bicchier d'acqua. La violenta esplosione di odio popolare preannunciata dal sionismo, che concorda perfettamente con la sua mancanza di fiducia nelle persone ed eccesso di fiducia nei governi, non si è verificata. Piuttosto, i governi di numerosi paesi hanno messo in atto un piano d'azione comune dimostratosi infinitamente più deleterio di qualunque precedente esplosione popolare di odio anti-ebraico.

Il punto è che l'antisemitismo, almeno in Europa, si è rivelato essere la più potente arma politica, e non solo demagogica, dell'imperialismo. Ovunque la politica ruoterà intorno al concetto di razza, gli ebrei saranno le principali vittime dell'odio. Interrogarci ora sui motivi di questo stato di cose senza precedenti ci condurrebbe troppo lontano. Ma una cosa è certa. Poiché l'imperialismo - in netto contrasto con il nazionalismo - non ragiona in termini di territori limitati ma, come si suol dire, in termini di continenti, gli ebrei non saranno al sicuro in nessun posto, e certamente non in Palestina, una delle zone in cui si concentrano gli interessi imperialistici. Oggi bisogna perciò chiedere ai sionisti quale posizione politica intendano assumere rispetto ad un'ostilità diretta non tanto contro i singoli ebrei sparsi nel mondo quanto contro il popolo nel suo insieme, ovunque questo viva.

Un'altra domanda riguarda l'organizzazione nazionale. Nel nostro tempo abbiamo assistito al catastrofico declino del sistema dello Stato nazionale. Fin dalla prima guerra, si è andata rafforzando tra i popoli europei la sensazione che lo Stato nazionale non sia in grado di proteggere l'esistenza della nazione, né di garantire al popolo la sovranità. I confini nazionali, un tempo simbolo di difesa contro l'invasione e contro una sgradita sovrabbondanza di stranieri, non sembrano più essere di qualche reale utilità. E mentre le vecchie nazioni occidentali venivano minacciate o dalla mancanza di forza lavoro e dal conseguente ritardo nell'industrializzazione o dall'afflusso di stranieri che non erano in grado di assimilare, i paesi dell'Est costituivano i migliori esempi possibili del fatto che lo Stato nazionale non può esistere se ha una popolazione mista.

Gli ebrei, tuttavia, hanno poco da rallegrarsi per il declino dello Stato nazionale e del nazionalismo. Noi non possiamo prevedere come procederà la storia dell'uomo, ma le alternative sembrano chiare. Il problema dell'organizzazione politica, che ora si affaccia nuovamente, sarà risolto adottando o la forma dell'impero o quella della federazione. Quest'ultima offrirebbe al popolo ebraico, e ad altri piccoli popoli, un'opportunità ragionevolmente buona di sopravvivere. La prima è possibile solo se alimentata da entusiasmi imperialistici, nella misura in cui sostituisce un nazionalismo antiquato, un tempo principale stimolo all'azione. Ci aiuterà il Cielo, se ciò dovesse accadere.

10.

In questo contesto generale, in cui si mescolano situazioni reali e possibili, i sionisti si propongono di risolvere il problema ebraico fondando uno Stato nazionale. Eppure non sperano nemmeno nella sovranità, caratteristica essenziale dello Stato nazionale. Supponiamo che venticinque anni fa i sionisti fossero riusciti a stabilizzare la situazione della Palestina facendone un Commonwealth ebraico: che cosa sarebbe accaduto? Avremmo visto gli arabi rivoltarsi contro gli ebrei, come gli slovacchi si rivoltavano contro i cechi in Cecoslovacchia e i croati contro i serbi in Jugoslavia. Ed anche se non fosse rimasto un solo arabo in Palestina, la mancanza di una vera sovranità tra gli Stati arabi, o tra i popoli ostili allo Stato ebraico, avrebbe dato il medesimo risultato.

In altri termini, lo slogan di un Commonwealth ebraico o di uno Stato ebraico, significa in realtà che gli ebrei, ingannati dall'idea nazionale, intendono costituire fin dall'inizio una *sfera d'interesse*. Uno Stato palestinese bi-nazionale o un Commonwealth ebraico avrebbe potuto rappresentare il risultato di un buon rapporto con gli arabi e gli altri popoli mediterranei. Ma è del tutto fantasioso pensare che, mettendo il carro davanti ai buoi, si possano comporre i veri conflitti tra i popoli. L'edificazione di uno Stato ebraico all'interno di una sfera d'interesse imperiale può apparire ad alcuni sionisti come un'ottima soluzione, benché ad altri essa sembri disperata ma inevitabile. Difficilmente si potrebbe immaginare una linea dagli sviluppi più pericolosi e più incerti nel lungo periodo. In effetti, è una grande sventura per un piccolo popolo essere sistemato suo malgrado nell'ambito di una *sfera d'interesse*, benché sia difficile trovargli un altro posto nel mondo economicamente e politicamente rattrappito di oggi. Tuttavia, solo la follia potrebbe indurre a scegliere una politica che confida nella protezione di una potenza imperiale lontana e si aliena i vicini di buona volontà. Ci si domanda quindi quale sarà la futura politica del sionismo nei confronti delle grandi potenze e quale programma proporrà per comporre il conflitto arabo-ebraico.

Questo induce ad un'ulteriore domanda. Le stime più ottimistiche confidano in un'emigrazione post-bellica dall'Europa alla Palestina di circa 100 mila ebrei all'anno, per almeno dieci anni. Supponendo che ciò si verifichi, che cosa accadrà di quelli che non saranno nei primi gruppi di immigrati? Che genere di vita sociale, economica e politica condurranno? I sionisti sperano evidentemente in una restaurazione dello *status quo ante*. In questo caso, gli ebrei reintegrati nel loro *status* vorranno ancora trasferirsi in Palestina dopo un periodo, diciamo, di cinque anni, che equivarrebbero anche nelle circostanze meno favorevoli ad un periodo di normalizzazione? Infatti, se gli ebrei europei non saranno immediatamente chiamati a diventare i futuri cittadini del nuovo Commonwealth ebraico (per non parlare della questione del loro ingresso), si porrà l'ulteriore problema di rivendicare i diritti della maggioranza in un paese in cui gli ebrei costituiscono indubbiamente una minoranza. D'altro canto, se questa rivendicazione sarà accolta, essa impedirà naturalmente una restaurazione dello *status quo* in Europa e questo creerà forse un precedente non del tutto innocuo. Oggi, in Europa, anche con la più superficiale delle restaurazioni dello *status quo*, sarebbe

ancora pressoché impossibile eludere il problema della doppia fedeltà con le stesse insensate e generiche idee dei bei tempi andati.

L'ultima domanda, cui il sionismo è riuscito fino ad ora a non rispondere, dichiarando solennemente che una risposta sarebbe *lesiva della sua dignità*, è connessa al vecchio problema della relazione tra il nuovo Stato proposto e la diaspora. Ed è un problema che non riguarda affatto i soli ebrei d'Europa.

E' un fatto provato, nonostante le ideologie, che fino a questo momento lo *yishuv* non è stato soltanto un rifugio per gli ebrei perseguitati che provenivano dai vari paesi della diaspora. Esso è anche una comunità che ha avuto bisogno del sostegno degli altri ebrei della diaspora. Senza il potere e le risorse degli ebrei americani, in primo luogo, la catastrofe europea sarebbe stata un colpo mortale per gli ebrei di Palestina, sia politicamente sia economicamente. Se in un futuro non lontano si arriverà ad un Commonwealth ebraico - con o senza spartizione - ciò avverrà per effetto dell'influenza politica degli ebrei americani. Se per questi ultimi la *patria*, o la *madrepatria*, fosse ciò che normalmente si intende per entità politicamente autonoma o se il loro aiuto potesse essere solo temporaneo, il loro intervento non pregiudicherebbe la loro condizione di cittadini americani. Ma se il Commonwealth ebraico sarà proclamato contro la volontà degli arabi e senza l'appoggio dei popoli mediterranei, per molto tempo non si potrà fare a meno non solo di un aiuto economico, ma anche di un sostegno politico. Questo, in effetti, può creare un forte disagio agli ebrei che vivono in questo paese, i quali non hanno in definitiva alcun potere di orientare le sorti politiche del Vicino Oriente. Potrebbe alla fine trattarsi di una responsabilità molto più grande di quella che oggi essi possono immaginare o a cui potranno in futuro adempiere.

Queste sono alcune delle domande cui il sionismo dovrà rispondere nell'immediato futuro. Per farlo onestamente con senso politico e in modo responsabile, esso dovrà riconsiderare il suo bagaglio teorico, ormai del tutto obsoleto. Nel ventesimo secolo non sarà facile salvare gli ebrei o la Palestina; che ciò possa essere fatto con categorie e metodi del diciannovesimo secolo sembra assolutamente improbabile. Se i sionisti non abbandoneranno la loro ideologia e il loro miope *realismo*, perderanno anche quelle piccole opportunità che questo nostro mondo non troppo bello ancora offre ai piccoli popoli.

LA MORALE DELLA STORIA

(gennaio 1946).

«Der naemlich, welche zu gleicher Zeit
Juden sein und Juden nicht sein wollen...»

[«Quelli che vogliono essere ebrei e non
ebrei al tempo stesso...»]

H. E. G. Paulus (1831).

Wilhelm von Humboldt, uno dei pochi autentici democratici tedeschi, ebbe una parte notevole nel processo di emancipazione degli ebrei prussiani nel 1812 e una parte ancora maggiore nel patrocinio della loro causa al Congresso di Vienna. Nel 1816, ripensando ai giorni della sua battaglia pubblica per i diritti degli ebrei e ai molti anni di rapporti personali con loro, ebbe a dire: «Io amo davvero soltanto l'ebreo *en masse*; *en détail* lo evito accuratamente»¹. Questa affermazione sorprendente e paradossale, in aperto contrasto con la storia personale di Humboldt - che aveva molti amici tra gli ebrei - è unica nella storia delle ragioni addotte in favore dell'emancipazione ebraica. Fin dai tempi di Lessing e Dohm in Prussia, di Mirabeau e dell'Abbé Grégoire in Francia, i propugnatori della causa ebraica avevano sempre basato le loro argomentazioni sugli «ebrei *en détail*», le figure di spicco del popolo ebraico. L'umanismo di Humboldt, che seguiva le migliori tradizioni francesi favorevoli all'emancipazione ebraica, mirava a liberare il popolo nel suo insieme, rifiutando di riconoscere speciali privilegi ai singoli. In quanto tale, il suo punto di vista fu ben poco apprezzato dai contemporanei e non ebbe quasi influenza sulla storia successiva degli ebrei emancipati.

Più conformi ai sentimenti dell'epoca erano le opinioni di H. E. G. Paulus, teologo protestante di idee liberali e contemporaneo di Humboldt. Paulus si dichiarava contrario all'idea di emancipare gli ebrei come gruppo. Insisteva piuttosto perché i diritti dell'uomo fossero riconosciuti a singoli individui, secondo i loro meriti personali². Alcuni decenni più tardi, Gabriel Riesser, pubblicista ebreo, ironizzava

¹ "Wilhelm von Humboldt und Karoline von Humboldt in ihren Briefen", Berlin, 1900, vol. 5, p. 236.

² Paulus, H. E. G., "Beiträge von jüdischen und christlichen Gelehrten zur Verbesserung der Bekenner jüdischen Glaubens", Frankfurt, 1817. "La separazione degli ebrei verrà solo incoraggiata se i governi, favorevoli od ostili che siano nei loro confronti, continueranno a trattarli come se fossero un gruppo. Se invece ognuno sarà trattato e giudicato in base al suo comportamento, l'azione annullerà questa separazione". L'attacco è diretto in particolare contro Humboldt, che perorava la causa degli ebrei al Congresso di Vienna. L'argomento di Humboldt a favore della liberazione degli ebrei "en masse" e contro un sistema di miglioramento graduale, è espresso chiaramente in un suo

sulla propaganda ufficiale ebraica, basata su storie di *ebrei virtuosi* che avevano salvato dei cristiani dall'annegamento³. La tendenza iniziale a concedere speciali privilegi a singoli individui e a rifiutare i diritti civili al popolo ebraico come gruppo era riuscita ad imporsi.

Gli ebrei privilegiati si immaginavano queste misure adottate dallo Stato come il risultato del lavoro di un tribunale superiore, dal quale i virtuosi - quelli che superavano un certo reddito - venivano premiati con i diritti umani, mentre gli indegni - quelli che vivevano ammassati nelle province orientali - erano puniti in quanto *pariah*. Da allora, ciò che caratterizza gli ebrei assimilati è l'incapacità di distinguere tra amico e nemico, tra un complimento e un insulto; si sentono lusingati quando un antisemita assicura di non avere intenzione di occuparsi di loro perché sono eccezioni - ebrei eccezionali.

Gli avvenimenti degli ultimi anni hanno dimostrato che l'«ebreo che fa eccezione» è più l'ebreo che l'eccezione; ora nessun ebreo si sente davvero felice quando gli si assicura che è un'eccezione. L'immane catastrofe ha trasformato ancora una volta tutti quelli che si consideravano esseri straordinariamente privilegiati in comuni mortali. Se la storia fosse un libro chiuso, confermato irrevocabilmente epoca dopo epoca, non avremmo molto interesse per la storia degli ebrei privilegiati. Tuttavia, una nazione è tanto più vitale quanto più vivo è in essa il ricordo del suo passato. Noi ebrei tendiamo a capovolgere la prospettiva storica: più gli avvenimenti sono lontani nel tempo, più ci appaiono nitidi, chiari e precisi. Questa inversione di prospettiva storica sta ad indicare che la nostra coscienza politica non vuole assumere la responsabilità del passato più recente, e che noi, insieme ai nostri storici, vogliamo trovare rifugio in qualche periodo del passato che ci metta al riparo da ogni conseguenza politica.

Dietro di noi sta un secolo di opportunismo politico, un secolo in cui un insolito concorso di circostanze ha consentito al nostro popolo di vivere giorno per giorno. Nello stesso tempo, studiosi e filologi sono riusciti a separare il popolo dalla sua storia, così come gli uomini politici opportunisti sono riusciti ad alienarlo dalla politica. L'alto concetto di progresso umano è stato privato del suo senso storico e degradato a mero fatto naturale, per cui il figlio è sempre migliore e più saggio del padre e il nipote più libero da pregiudizi del nonno. Oppure, è stato degradato a legge economica, per cui il patrimonio accumulato dalle generazioni precedenti determina il benessere dei figli e dei nipoti e consente a ciascuno di loro un ulteriore avanzamento nella carriera senza fine della famiglia. Alla luce di tali sviluppi, dimenticare è diventato un dovere sacro, la mancanza di esperienza un privilegio e l'ignoranza una garanzia di successo.

Poiché le condizioni in cui viviamo sono create dall'uomo, i morti si impongono a noi e alle istituzioni che ci governano e rifiutano di scomparire nelle tenebre in cui cerchiamo di gettarli. Più ci sforziamo di dimenticare e più il loro influsso ci domina.

parere del 1809: "Un'abolizione graduale rafforza la separazione che intende distruggere. Poiché essa non abolisce tutte le restrizioni, richiama l'attenzione - proprio a causa della nuova libertà - su tutte quelle ancora esistenti e agisce perciò contro se stessa". (Cit. in Ismar Freund, "Die Emanzipation der Juden in Preussen", Berlin, 1912, vol. 2, p. 270).

³ Gabriel Riesser, "Gesammelte Schriften", Leipzig, 1861, vol. 4, 290.

Il succedersi delle generazioni può costituire una garanzia naturale per la continuità della storia, ma non è certamente progresso. Poiché siamo figli dei nostri padri e nipoti dei nostri nonni, è possibile che i loro errori ci perseguitino fino alla terza o quarta generazione. Essendo noi stessi inattivi, non possiamo nemmeno trarre beneficio dai loro atti perché, come tutte le opere dell'uomo, essi tendono inevitabilmente a deteriorarsi, proprio come una stanza dipinta di bianco si annerisce se non la si ridipinge spesso.

La storia, in questo senso, ha una sua morale, e se i nostri eruditi, con la loro imparziale oggettività, non sono in grado di scoprirla, vuol dire semplicemente che non sono in grado di comprendere il mondo che abbiamo creato; proprio come il popolo che non è capace di utilizzare nemmeno le istituzioni che si è dato. La storia, sfortunatamente, non conosce l'«astuzia della ragione» di Hegel; lascia piuttosto che l'irrazionalità segua automaticamente all'abdicazione della ragione.

L'automatismo degli eventi, che regna al posto della ragione fin dagli inizi del diciannovesimo secolo, ha preparato con ineguagliabile precisione il collasso spirituale dell'Europa davanti all'idolo sanguinario della razza. Non è un caso che le catastrofiche sconfitte dei popoli europei siano cominciate con la catastrofe del popolo ebraico, un popolo al cui destino tutti gli altri pensavano di potersi disinteressare per il dogma secondo il quale la storia ebraica obbedisce a «leggi eccezionali». La disfatta del popolo ebraico cominciò con la catastrofe degli ebrei tedeschi, di cui gli ebrei europei non si interessarono, avendo improvvisamente scoperto che costituivano un'eccezione. Il collasso degli ebrei tedeschi cominciò quando si divisero in innumerevoli fazioni, ciascuna delle quali pensava che speciali privilegi potessero proteggere i diritti umani - per esempio, il privilegio di essere un veterano della prima guerra mondiale, il figlio di un veterano di guerra o, nel caso questi privilegi non venissero più riconosciuti, un invalido di guerra o il figlio di un combattente ucciso al fronte. Gli ebrei *en masse* sembravano scomparsi dalla faccia della terra; sbarazzarsi degli ebrei *en détail* era facile. L'orribile e cruento annientamento dei singoli ebrei fu preceduto dalla distruzione incruenta del popolo ebraico.

In Europa, lo sfondo sul quale si staglia la storia ebraica è complesso ed oscuro. Talvolta il filo dell'ebraismo scompare nel dedalo degli eventi, ma per lo più si riconosce facilmente. La storia generale dell'Europa, dalla Rivoluzione francese all'inizio della prima guerra mondiale, può essere definita, in base al suo aspetto più drammatico, come la lenta ma costante trasformazione del *citoyen* della Rivoluzione francese nel *bourgeois* del periodo anteguerra. Durante questo arco di tempo di quasi 150 anni, le fasi della storia sono multiformi e presentano spesso aspetti splendidi e profondamente umani. Il periodo dell'*enrichissez vous* (arricchitevi rapidamente) fu anche quello in cui fiorì la pittura francese; il periodo della miseria tedesca fu anche quello della grandiosa età della letteratura classica; e non è possibile immaginare l'età vittoriana senza Dickens. Alla fine dell'epoca tuttavia, ci troviamo di fronte ad uno strano genere di umanità de-umanizzata. La morale della storia del diciannovesimo secolo è che gli uomini impreparati ad assumere un ruolo di responsabilità negli affari pubblici furono trasformati in mere bestie che potevano essere utilizzate per

qualsiasi cosa prima di essere condotte al macello. In più, le istituzioni, abbandonate a se stesse e prive del controllo e della guida degli uomini, si trasformarono in mostri fagocitanti popoli e paesi.

Manifestazioni analoghe si possono individuare nella fase ebraica della storia del diciannovesimo secolo. Leggendo Heine e Börne, i quali sono diventati parte della storia universale dell'umanità proprio perché hanno insistito come ebrei per essere considerati uomini, dimentichiamo tutti i noiosi discorsi di coloro che rappresentavano la particolare comunità degli ebrei privilegiati prussiani. Nel paese che nominò Disraeli suo Primo Ministro, l'ebreo Karl Marx scrisse *Il capitale*, un libro che, nel suo zelo fanatico per la giustizia, alimentò la tradizione ebraica in modo molto più efficace del fortunato concetto di «uomo eletto della razza eletta»⁴. Infine, pensando alla grande opera letteraria di Marcel Proust e al potente atto d'accusa di Bernard Lazare, chi non dimentica quegli ebrei francesi che riempivano i salotti aristocratici del Faubourg Saint Germain e che, seguendo inconsapevolmente l'esempio indecoroso dei loro predecessori prussiani dell'inizio del diciannovesimo secolo, si sforzavano di essere «ebrei e al tempo stesso non ebrei»⁵?

Nell'Europa occidentale questa ambiguità divenne decisiva per il comportamento sociale degli ebrei assimilati ed emancipati. Essi non volevano e non potevano appartenere più al popolo ebraico ma volevano e dovevano rimanere ebrei - eccezioni tra gli ebrei. Volevano e potevano recitare la loro parte nella società non ebraica, ma non desideravano e non potevano scomparire tra i non ebrei. Così essi divennero [eccezioni](#) nel mondo non ebraico. Sostenevano di poter essere «uomini come gli altri per la strada ma ebrei in casa»⁶. D'altra parte sentivano, in quanto ebrei, di essere diversi dagli altri uomini per la strada e diversi dagli altri ebrei in casa, perché erano superiori alla massa del popolo ebraico.

⁴ Cfr. Horace B. Samuel, "Modernities", London, 1914, pp. 50 segg.

⁵ H. E. G. Paulus, "Die jüdische Nationalabsonderung nach Ursprung, Folgen und Besserungsmitteln", 1831, pp. 6-7.

⁶ Questa eccellente espressione, che tutti gli ebrei assimilati dell'Europa occidentale potrebbero adottare come motto, venne suggerita per la sua ironia da un ebreo russo e pubblicata per la prima volta in ebraico. Essa è tratta da una poesia ebraica di Judah Leib Gordon, "Hakitzah ammi", 1863.

LO STATO EBRAICO CINQUANT'ANNI DOPO:

DOVE HA PORTATO LA POLITICA DI HERZL?

(maggio 1946)

Rileggere oggi *Lo Stato ebraico* è un'esperienza non comune. Ci si rende conto che quegli elementi che gli stessi contemporanei di Herzl avrebbero definito utopistici ora determinano, di fatto, l'ideologia e le strategie del movimento sionista; d'altro canto, le proposte pratiche di Herzl per l'edificazione di una patria ebraica, che cinquant'anni fa sarebbero dovute apparire molto realistiche, non hanno avuto alcuna influenza.

Quest'ultimo fatto è tanto più sorprendente in quanto tali proposte pratiche sono tutt'altro che antiquate anche per i nostri tempi. Herzl proponeva una «Compagnia ebraica» che avrebbe edificato uno Stato fondato sul «riscatto per mezzo del lavoro» - offrendo a dei «poveri-buoni-a-nulla» paghe da fame per un lavoro forzato a tempo pieno - e sul «pagamento in natura»; con questo sistema, gruppi di lavoratori vengono «inviati da un luogo all'altro come un corpo militare» e sono pagati in beni anziché con un salario. Herzl era anche deciso a soffocare ogni *opposizione* nel caso in cui gli assegnatari di terreni non avessero mostrato gratitudine. Conosciamo anche troppo tutto questo. Tutto sommato fa onore al popolo ebraico che nessuno - per quello che ne so - abbia mai discusso seriamente queste proposte *realistiche* e che la realtà palestinese si sia evoluta in senso quasi opposto ai sogni di Herzl.

Queste caratteristiche del programma di Herzl, benché fortunatamente cadute in oblio nell'attuale assetto politico della Palestina, sono nondimeno significative. Nella loro ingenuità, esse rivelano a quale categoria di uomini politici Herzl appartenesse nella cornice della storia europea. Quando scrisse *Lo Stato ebraico*, Herzl era profondamente convinto di essere animato da una sorta di ispirazione superiore; ma, al tempo stesso, temeva seriamente di ingannarsi. Questa mescolanza di estrema autostima e insicurezza è un fenomeno frequente; di solito, è il segno della *stravaganza*. E, in un certo senso, questo viennese che per stile, modo di fare e ideali non si differenziava molto dai colleghi giornalisti meno noti, era davvero stravagante.

Tuttavia gli eccentrici, persino al tempo di Herzl - l'epoca dell'*affaire* Dreyfus, quando si stavano avviando alle loro carriere politiche nei molti movimenti che agivano al di fuori dei parlamenti e dei partiti regolari - persino allora, essi si trovavano già a stretto contatto con le correnti sotterranee della storia e con i profondi desideri del popolo, più di quanto lo fossero tutti i posati uomini d'affari, con le loro vedute equilibrate e la loro totale incapacità di comprendere. I tipi eccentrici avevano già cominciato a farsi notare ovunque - gli antisemiti Stocker e Ahlwardt in Germania, Schönerer e Lüger in Austria, Drumont e Deroulède in Francia.

Herzl scrisse *Lo Stato ebraico* sotto l'influsso diretto e violento di queste nuove forze politiche. E fu tra i primi a valutare in modo corretto le opportunità di successo finale. Tuttavia, ancora più importante dell'esattezza della sua previsione, fu il fatto che egli non era del tutto ostile a questi nuovi movimenti. Quando diceva: «Credo di capire l'antisemitismo», intendeva dire che capiva non solo le cause storiche e le implicazioni politiche, ma anche gli uomini che odiavano gli ebrei - e, fino a un certo punto, la sua comprensione era esatta. Certo, i suoi frequenti appelli agli *onesti antisemiti* perché «contribuissero con piccole quote» al fondo nazionale per fondare uno Stato ebraico non erano molto realistici; altrettanto irrealistico era il suo tentativo di invitarli a «collaborare con i nostri funzionari, rispettandone l'autonomia, nel controllo del trasferimento dei nostri beni» dalla diaspora alla patria ebraica; spesso affermava inoltre, in modo del tutto ingenuo, che gli antisemiti sarebbero stati i migliori amici degli ebrei e i governi antisemiti i loro migliori alleati. Ma questa fiducia negli antisemiti, persino patetica, era la prova lampante di quanto il suo modo di pensare fosse vicino a quello dell'ambiente ostile che lo circondava e fino a che punto egli facesse parte del mondo *estraneo*.

Herzl condivideva con i politici demagoghi della sua epoca e di quelle più recenti sia un certo disprezzo per le masse, sia una reale affinità con esse. Come questi politici, egli era più un'incarnazione che un rappresentante degli strati sociali cui apparteneva. Ciò che egli fece non fu solo *amare* o semplicemente parlare a nome di quella nuova e sempre più numerosa classe di «intelletti ebrei che noi produciamo in sovrabbondanza e che sono ovunque perseguitati»; ciò che egli fece non fu semplicemente individuare tra questi intellettuali i veri *luftmenshn* della comunità ebraica occidentale - cioè gli ebrei che, pur non avendo problemi economici, erano esclusi tanto dalla società ebraica quanto da quella gentile e i cui problemi personali potevano essere risolti solo per mezzo di un nuovo orientamento del popolo ebraico nel suo complesso. Herzl incarnava realmente in se stesso questi intellettuali ebrei, nel senso che qualunque cosa dicesse o facesse corrispondeva esattamente a quanto essi avrebbero detto o fatto, se solo avessero mostrato altrettanto coraggio morale nel rivelare i loro pensieri più segreti.

Un altro tratto che Herzl condivideva con i capi dei nuovi movimenti antisemiti, la cui ostilità lo colpiva tanto duramente, era l'irrefrenabile volontà di agire ad ogni costo - un agire, tuttavia, che doveva essere condotto secondo determinate leggi, credute immutabili e inevitabili, oltre che ispirato e sostenuto da forze naturali invincibili. La convinzione di Herzl di avere come alleati la storia e la natura stesse lo salvò dal sospetto di essere malato di mente. L'antisemitismo era una forza irresistibile e gli ebrei avrebbero dovuto utilizzarla o ne sarebbero stati divorati. Secondo le sue stesse parole, l'antisemitismo era la *forza motrice* responsabile, fin dalla distruzione del Tempio, di tutte le sofferenze degli ebrei, e avrebbe continuato a causare sofferenza finché gli ebrei non avessero imparato a utilizzarla a loro vantaggio. In mani esperte, questa *forza motrice* si sarebbe dimostrata il fattore più salutare nella vita ebraica: sarebbe stata utilizzata nello stesso modo in cui si utilizza l'acqua bollente per produrre energia.

Nella vita ebraica, questa mera volontà di agire rappresentava qualcosa di nuovo e di assolutamente rivoluzionario, tanto che si diffuse con la velocità del lampo. La duratura grandezza di Herzl risiede nel suo profondo desiderio di fare qualcosa per il problema ebraico, nel suo desiderio di agire e di risolvere questo problema in termini politici.

Durante i venti secoli della diaspora, gli ebrei hanno tentato solo due volte di cambiare la loro condizione ricorrendo all'azione politica diretta. Il primo tentativo fu quello del movimento di Sabbatai Zevi, il movimento mistico-politico per la salvezza degli ebrei che chiuse il Medioevo ebraico e che causò una catastrofe le cui conseguenze determinarono gli atteggiamenti e le convinzioni di fondo degli ebrei nei due secoli successivi e oltre. Alla metà del 1600, mentre si preparavano a seguire in Palestina il sedicente *Messia* Sabbatai Zevi, gli ebrei davano per scontato che la loro speranza ultima in un'età messianica stesse per realizzarsi. Fino all'epoca di Sabbatai Zevi, gli ebrei erano stati capaci di gestire le proprie faccende comuni con una politica che esisteva soltanto nel regno dell'immaginazione - il ricordo di un remoto passato e la speranza di un remoto futuro. Col movimento di Sabbatai Zevi, questi ricordi e speranze vecchi di secoli culminarono in un unico, eroico momento. I suoi effetti catastrofici chiusero - forse per sempre - il periodo in cui solo la religione poteva fornire agli ebrei una solida struttura entro la quale soddisfare le proprie esigenze politiche, spirituali e quotidiane. La disillusione che ne seguì impedisce ancora oggi agli ebrei di trovare nella loro religione i mezzi idonei a valutare ed affrontare gli eventi contemporanei, siano essi politici o di altra natura. Da quel momento in poi, ogni ebreo, fosse o no devoto, vivesse o no nella legge, ha dovuto giudicare gli eventi secolari da un punto di vista laico e prendere decisioni secolari in termini laici.

La secolarizzazione ebraica culminò infine in un secondo tentativo di annientare la diaspora, dal quale ebbe origine il movimento sionista.

Il solo fatto che una catastrofe avesse proiettato gli ebrei dai due poli del passato e del futuro nel punto di mezzo del presente, non significa che essi fossero diventati *realistici*. Trovarsi faccia a faccia con la realtà non vuol dire comprenderla automaticamente o sentirsi a proprio agio in essa. Al contrario, il processo di secolarizzazione rese gli ebrei ancor meno *realistici* - in altri termini, li rese incapaci, come mai prima, di affrontare e comprendere la situazione reale. Perdendo la loro fede in un inizio divino e in un fine ultimo della storia, gli ebrei persero la loro guida attraverso il deserto dei nudi fatti; giacché quando l'uomo è privato di tutti i mezzi di interpretazione degli eventi, è lasciato senza alcun senso della realtà. Il presente cui gli ebrei si trovarono a far fronte, dopo il disastro di Sabbatai Zevi, era il disordine di un mondo ormai privo di senso, nel quale, di conseguenza gli ebrei non potevano più trovare un posto.

Tutti gli ebrei sentivano, in egual misura, l'esigenza di una guida o di una chiave di lettura della storia. Ma, nel diciannovesimo secolo, questa esigenza non era affatto limitata ai soli ebrei. In quel contesto, il sionismo può essere incluso tra i molti *ismi* del tempo, ciascuno dei quali pretendeva di spiegare la realtà e di predire il futuro in

termini di leggi e forze irresistibili. Eppure, il caso degli ebrei era e rimane tuttora differente. Ciò di cui essi avevano bisogno non era soltanto una guida alla realtà, ma la realtà stessa, non semplicemente una chiave di lettura della storia, ma l'esperienza stessa della storia.

Come ho accennato sopra, questo bisogno di realtà si era manifestato dopo il fallimento del movimento di Sabbatai Zevi e la fine della speranza messianica come elemento vitale nella coscienza delle masse ebraiche. Ma esso divenne una forza efficace solo alla fine del diciannovesimo secolo principalmente a causa di due fattori del tutto indipendenti l'uno dall'altro, la cui simultanea apparizione produsse il sionismo e determinò l'ideologia di Herzl.

Il primo di questi fattori aveva, in sostanza, poco a che fare con la storia ebraica. Negli anni ottanta dell'ultimo secolo, l'antisemitismo sorse contemporaneamente come forza politica in Russia, Germania, Austria e Francia. I pogrom del 1881, in Russia, diedero avvio a quel vasto movimento migratorio da est a ovest che rimase fino al 1933 la caratteristica principale della storia ebraica moderna. Inoltre, il fatto che l'antisemitismo politico fosse comparso contemporaneamente nell'Europa centrale e occidentale, e l'appoggio, se non la *leadership*, fornito da ampi settori dell'intelligentsia europea, smentirono senz'ombra di dubbio la tradizionale tesi progressista, secondo cui l'odio per gli ebrei era solo un residuo dei cosiddetti Tempi Bui.

Ancora più importante, per la storia politica del popolo ebraico, fu il fatto che il movimento migratorio verso ovest - nonostante la forte opposizione esercitata dagli ebrei emancipati dell'Ovest nei confronti degli *Ostjuden* - unì i due principali settori di ebrei, pose le basi per un nuovo sentimento di solidarietà, almeno tra coloro che appartenevano all'*élite* morale, e insegnò sia agli ebrei dell'Est sia a quelli dell'Ovest a considerare la loro situazione in termini identici. Gli ebrei russi, che arrivavano in Germania per sfuggire alla persecuzione, scoprivano che l'illuminismo non aveva estinto il violento odio antiebraico e gli ebrei tedeschi che prendevano atto dello sradicamento dei loro fratelli dell'Est cominciarono a vedere la loro situazione sotto una luce diversa.

Il secondo fattore responsabile del sorgere del sionismo fu del tutto ebraico - la comparsa di una classe completamente nuova per la società ebraica, gli intellettuali, di cui Herzl divenne il principale portavoce e che egli stesso definì la classe degli «intelletti medi (*durchschnittliche*)». Per quanto completamente degiudeizzati rispetto alla cultura e alla religione, questi intellettuali erano del tutto simili ai loro confratelli nelle tradizionali attività ebraiche. Li distingueva il fatto che essi non vivevano più in un vuoto culturale, essi erano diventati veri *assimilati*: non solo degiudeizzati, ma anche occidentalizzati. Questo, tuttavia, non favorì la loro integrazione sociale. Sebbene la società gentile non li accogliesse come pari, essi non avevano un posto nemmeno nella società ebraica, perché sfuggivano la sua atmosfera di vincoli d'affari e familiari.

Il risultato psicologico di questa situazione, fu che questi intellettuali ebrei divennero i primi ebrei della storia capaci di comprendere l'antisemitismo nei suoi specifici

termini politici e di percepire gli atteggiamenti politici di base meno espliciti, di cui l'antisemitismo non era che un'espressione.

I due [*pamphlet*](#) classici della letteratura sionista, *Autoemancipazione*¹ di Pinsker e *Lo Stato ebraico* di Herzl sono stati scritti da membri di questa nuova classe di ebrei. Per la prima volta gli ebrei si vedevano come un popolo attraverso gli occhi delle nazioni: «Per chi è vivo, l'ebreo è un cadavere, per il nativo è uno straniero, per il colono un vagabondo, per il proprietario un accattone, per il povero uno sfruttatore e un milionario, per il patriota un uomo senza paese, per tutti un odiato rivale» - così si esprimeva Pinsker, nello stile preciso e sobrio che gli era proprio. Sia Herzl sia Pinsker identificavano il problema ebraico, in tutti i suoi aspetti e le sue connessioni, con la realtà dell'antisemitismo, concepito da entrambi come la reazione naturale di tutti i popoli sempre e dovunque, all'esistenza stessa degli ebrei. Come Pinsker diceva, e come entrambi credevano, il problema ebraico poteva essere risolto solo «trovando il modo di reintegrare questo elemento isolato nella famiglia delle nazioni, al fine di eliminare per sempre la causa prima del problema ebraico».

Ciò che ancora avvantaggia il sionismo sull'assimilazionismo è il fatto di aver posto fin dall'inizio l'intera questione in termini politici e di averne sollecitato, sempre in termini politici, una *ridefinizione*. Gli assimilazionisti desideravano questa ridefinizione altrettanto intensamente, ma spendevano le loro energie nella fondazione di innumerevoli associazioni per la formazione professionale degli ebrei, senza tuttavia possedere la forza necessaria per indurre gli ebrei a cambiare attività. Gli intellettuali favorevoli all'assimilazione attenti ad evitare temi politici, inventarono la teoria del *sale della terra*, dimostrando così di preferire la più cruda secolarizzazione dell'idea religiosa ebraica di elezione ad ogni radicale ridefinizione della posizione degli ebrei nel mondo delle nazioni.

In altri termini, il grande vantaggio dell'approccio dei sionisti al problema risiede in questo: con la loro volontà di trasformare gli ebrei in una «nazione come tutte le altre» essi hanno evitato il tipico sciovinismo ebraico che la secolarizzazione produce automaticamente; sciovinismo che, in un modo o nell'altro, induce l'ebreo degiudeizzato medio, che pure non crede più in un Dio che sceglie o respinge, a ritenersi un essere superiore per il semplice fatto che gli è capitato di nascere ebreo - il sale della terra - o il motore della storia.

La volontà dei sionisti di agire, di affrontare la realtà, comportava un secondo vantaggio - questa volta rispetto all'approccio internazionalista e rivoluzionario al problema ebraico. Questo approccio, come lo sciovinismo assimilazionista, era la conseguenza della secolarizzazione degli atteggiamenti religiosi. Ma esso non fu iniziato dagli ebrei medi, quanto piuttosto da un'*élite*. Avendo perso la speranza in un Regno messianico che avrebbe portato alla riconciliazione di tutti i popoli, questi ebrei riposero le loro speranze nelle forze progressiste della storia, le quali avrebbero risolto il problema ebraico automaticamente e, con esso, tutte le altre ingiustizie. Le rivoluzioni interne ai sistemi sociali degli altri popoli avrebbero generato un'umanità

¹ L. Pinsker, "Auto-emancipazione ebraica", Firenze, 1922 [N.d.t.].

senza classi e senza nazioni; in qualche modo, alla fine dei tempi, gli ebrei e i loro problemi si sarebbero dissolti in questa nuova umanità. Quel che fosse accaduto nel frattempo non era da tenere in grande conto; era naturale che gli ebrei avrebbero dovuto patire insieme a tutte le altre classi e gli altri popoli perseguitati.

La battaglia dei sionisti contro questo falso altruismo - che poteva solo suscitare diffidenza se considerata in relazione agli scopi e ai moventi di una strategia politica fondata sul presupposto che tutti i membri della comunità si comportassero come santi e sopportassero le più pesanti privazioni - ebbe grande importanza perché cercò di insegnare agli ebrei a risolvere i loro problemi con le proprie forze anziché con quelle altrui.

Senonché questa lotta si inserisce a stento nel quadro che Herzl fece del sionismo. Egli odiava ciecamente tutti i movimenti rivoluzionari in quanto tali e credeva altrettanto ciecamente nella bontà e nella stabilità della società del suo tempo. L'aspetto del sionismo di cui stiamo trattando trovò la sua espressione più efficace negli scritti del grande autore ebreo francese Bernard Lazare. Lazare voleva essere un rivoluzionario all'interno del suo popolo e non di altri, e non poteva trovare alcuna collocazione nel movimento essenzialmente reazionario di Herzl.

Tuttavia, considerando il movimento di Herzl nel suo complesso, e prendendo atto dei meriti da esso acquisiti all'interno di quella precisa situazione storica, occorre riconoscere che il sionismo oppose allo sciovinismo occulto degli assimilazionisti un nazionalismo relativamente valido e al palese utopismo degli ebrei radicali un realismo tutto sommato efficace.

Sul lungo periodo, comunque, l'influenza che gli elementi più ideologici ed utopistici presenti ne *Lo Stato ebraico* esercitarono sulle formulazioni e sulla prassi del sionismo, fu maggiore di quella esercitata dagli innegabili pregi ricordati sopra. L'entusiasmo di Herzl per la realtà si fondava sull'opinione che essa fosse una struttura eterna e immutabile sempre uguale a se stessa. Da un lato, egli vedeva in questa realtà solo un sistema eterno di Stati nazionali schierati compatti contro gli ebrei; dall'altro, vi vedeva gli ebrei stessi, dispersi e perseguitati in eterno. Tutto il resto non aveva importanza: per Herzl non esistevano differenze di classe, differenze tra partiti o movimenti politici, tra paesi diversi o diversi periodi della storia. Non esistevano altro che aggregati sempre uguali di persone, visti come organismi biologici misteriosamente dotati di vita eterna; questi organismi erano da sempre circondati da un'immutabile ostilità verso gli ebrei, sempre pronta a trasformarsi in pogrom o in persecuzioni. Nessun segmento di realtà non definibile in termini di antisemitismo veniva preso in considerazione, e nessun gruppo non classificabile con certezza come antisemita veniva seriamente considerato come una forza politica.

Per Herzl, agire politicamente significava trovare un posto all'interno della struttura immutabile di questa realtà, un posto in cui gli ebrei fossero stati al sicuro dall'odio e dalla persecuzione finale. Un popolo senza paese sarebbe dovuto fuggire in un paese senza popolo; là gli ebrei, liberi dai condizionamenti dei rapporti con le altre nazioni, sarebbero stati capaci di sviluppare il loro organismo isolato.

Herzl pensava nei termini di un nazionalismo di ispirazione tedesca - in opposizione alla molteplicità di posizioni espresse dalla Francia, che non avrebbe mai potuto ripudiare fino in fondo il suo originario rapporto con le idee politiche della rivoluzione francese. Egli non si rendeva conto che il paese che sognava non esisteva, che non c'era un posto sulla terra in cui un popolo potesse vivere come l'organismo nazionale che egli aveva in mente, e che l'autentico sviluppo storico di una nazione non ha luogo nell'ambito ristretto di un'entità biologica. Ed anche se fosse esistito un paese senza popolo e se non fossero sorti in Palestina problemi di politica estera, la specifica concezione politica di Herzl avrebbe dato origine a serie difficoltà nei rapporti tra il nuovo Stato ebraico e le altre nazioni.

Ancora più irrealistica, eppure altrettanto influente, fu la fiducia di Herzl nel fatto che la fondazione di uno Stato ebraico avrebbe automaticamente liquidato l'antisemitismo. Questa fiducia si basava sulla convinzione che gli antisemiti, nei quali Herzl non vedeva che puri e semplici nazionalisti, fossero sostanzialmente onesti e sinceri. Questo punto di vista sarebbe stato accettabile prima della fine del diciannovesimo secolo, quando l'antisemitismo derivava realmente in qualche misura, dalla sensazione che gli ebrei fossero stranieri in ogni società omogenea. Ma, all'epoca di Herzl, l'antisemitismo era diventato un'arma politica di tipo nuovo, ed era sostenuto da quella nuova setta di razzisti le cui espressioni di fedeltà e di odio non si fermavano ai confini nazionali.

L'errore, nell'approccio di Herzl all'antisemitismo, risiede nel fatto che gli antisemiti, come egli li vedeva, non esistevano, se esistevano, non erano più antisemiti politici convinti. Gli antisemiti veri erano diventati disonesti e volevano salvaguardare la possibilità di disporre degli ebrei come di capri espiatori in caso di difficoltà interne; oppure, se erano *onesti*, volevano sterminare gli ebrei ovunque questi vivessero. In nessun caso era possibile fuggire in una terra promessa «la cui edificazione» - per usare le parole di Weizmann - «sarebbe stata la risposta all'antisemitismo».

In effetti, la fondazione della Palestina è una grande impresa e potrebbe costituire un argomento importante, addirittura decisivo, a favore delle rivendicazioni ebraiche in Palestina - almeno un argomento migliore e più convincente della diffusa affermazione pretestuosa per cui la nostra disperata situazione in Europa andrebbe a parziale giustificazione dell'ingiustizia perpetrata ai danni degli arabi. Ma l'edificazione della Palestina ha poco a che fare con una risposta agli antisemiti; al massimo, essa ha *risposto* al segreto odio di sé e alla mancanza di fiducia in se stessi di quegli ebrei che si sono lasciati sopraffare, consapevolmente o meno, da alcuni temi della propaganda antisemita.

La terza tesi della dottrina politica di Herzl riguardava lo Stato ebraico. Benché lo stesso Herzl considerasse la richiesta di uno Stato come l'aspetto certamente più audace e più avvincente dell'intera questione, tale richiesta non sembrava né teorica né utopistica quando apparve il suo libro. Secondo Herzl, difficilmente la realtà avrebbe potuto esprimersi in una forma che non fosse quella dello Stato-nazione. Ai suoi tempi, in effetti, rivendicare l'autodeterminazione nazionale dei popoli era giusto di per sé, nel caso dei popoli oppressi dell'Europa; non c'era quindi nulla di assurdo o

di sbagliato nel fatto che gli ebrei chiedessero lo stesso genere di emancipazione e di libertà. Herzl non avrebbe potuto prevedere che l'intera struttura degli Stati nazionali sovrani, grandi e piccoli, si sarebbe sgretolata entro i cinquant'anni successivi a causa dell'espansione imperialistica e dei nuovi equilibri di potere. La sua richiesta di uno Stato è diventata utopistica solo in seguito alla più recente linea politica del sionismo - che ha preteso uno Stato non quando chiunque avrebbe potuto concederlo, ma quando il concetto di sovranità nazionale era ormai diventato ridicolo.

Per quanto la richiesta di Herzl di uno Stato ebraico potesse essere giustificata ai suoi tempi, il suo modo di presentarla rivelava la mancanza di realismo di sempre. L'opportunismo con il quale egli condusse le sue trattative a questo fine derivava dall'idea politica secondo cui il destino degli ebrei non aveva nulla in comune con quello delle altre nazioni, e secondo cui le richieste degli ebrei non avevano alcuna relazione con tutti gli altri eventi e le altre tendenze. Per quanto ai suoi tempi la richiesta di uno Stato potesse essere compresa solo in termini di autodeterminazione nazionale, Herzl fu molto attento a non mettere in relazione le istanze di liberazione degli ebrei con le rivendicazioni degli altri popoli. Fu persino disposto a trarre profitto dai disordini suscitati dalle minoranze dell'Impero turco, e offrì ai governanti di quell'Impero l'aiuto degli ebrei per affrontarli. In questo caso, la linea di Herzl era il classico esempio di linea politica concreta abbastanza da sembrare *realistica*, ma, in realtà, del tutto utopistica, perché egli non seppe valutare con esattezza la propria forza relativa, né quella dell'altra parte.

I continui errori di valutazione, che finirono col diventare il tratto distintivo della politica sionista, non sono casuali. Il fatto che Herzl applicasse universalmente la sua idea dell'antisemitismo a tutti i popoli non ebrei impedì fin dall'inizio ai sionisti di cercare alleati che fossero sinceramente tali. La sua nozione di realtà come struttura ostile eterna e immutabile - tutti i *goyim* contro tutti gli ebrei in eterno - rendeva plausibile l'identificazione di concretezza e realismo, in quanto rendeva apparentemente superflua ogni analisi empirica dei fattori politici reali. Tutto ciò che occorre fare era usare la «forza motrice dell'antisemitismo» che, come «l'onda del futuro», avrebbe portato gli ebrei nella terra promessa.

Oggi la realtà è diventata un incubo. Vista con gli occhi di Herzl, che dall'esterno cercava un posto nella realtà in cui gli ebrei potessero al tempo stesso sistemarsi ed isolarsi - vista così, la realtà è tanto orribile e disperata da sfuggire all'immaginazione e alla forza della disperazione. Solo quando arriviamo a sentirci parte integrante di un mondo in cui come chiunque altro, lottiamo contro disuguaglianze enormi e talvolta invincibili, ma con una possibilità di vittoria, per quanto piccola, e con alleati, anche se pochi, solo quando riconosciamo il *background* umano che gli eventi recenti hanno travolto e ci rendiamo conto che quanto è accaduto è opera degli uomini e che quindi poteva e doveva essere evitato dagli uomini - solo allora saremo in grado di liberare il mondo dalla sua qualità di incubo. Questa qualità, presa in sé e vista dall'esterno - da chi si ritiene libero da questo mondo d'incubo e che perciò è disposto ad accettarne *realisticamente* il succedersi degli eventi - può inibire totalmente l'azione ed escluderci completamente dalla comunità degli uomini.

Nel nostro tempo, l'immagine di Herzl di un popolo ebraico circondato e condizionato da un mondo di nemici ha conquistato il movimento sionista ed è diventato il comune modo di sentire delle masse ebraiche. La nostra indifferenza di fronte a questa evoluzione non rende il quadro di Herzl più vero, ma solo più pericoloso. Se siamo davvero costretti a guardarci da ogni lato da nemici palesi e nascosti, se il mondo intero è alla fin fine contro di noi, allora siamo perduti.

Poiché ad Herzl è stata sbarrata la via, la sua speranza in una fuga dal mondo e la sua ingenua fede in una pacificazione attraverso la fuga è diventata illusoria. La *Altneuland* [Vecchia Nuova Terra] non è più un sogno. E' diventata un luogo reale in cui gli ebrei vivono insieme agli arabi ed è anche diventata un nodo centrale nelle comunicazioni internazionali. Qualsiasi cosa possa essere, la Palestina non è un luogo in cui gli ebrei possano vivere isolati, né una terra promessa in cui potrebbero essere al sicuro dall'antisemitismo. La semplice verità è che gli ebrei dovranno combattere l'antisemitismo ovunque, o essere ovunque sterminati. Benché i sionisti non considerino più l'antisemitismo come un alleato, sembrano tuttavia più convinti che mai del fatto che la lotta contro di esso è senza speranza - se non altro perché dovremmo combattere il mondo intero.

Il pericolo della situazione attuale - in cui si dà per scontato che il sionismo di Herzl costituisca il fattore determinante della politica sionista - consiste nel carattere di senso comune che le recenti esperienze degli ebrei d'Europa hanno fatto attribuire alla dottrina di Herzl. Indubbiamente, il centro della politica ebraica è oggi rappresentato dagli ebrei europei sopravvissuti ai campi tedeschi. Non solo concentriamo su di loro tutta la nostra politica - più importante ancora è il fatto che il nostro modo di vedere deriva necessariamente dalle loro esperienze, dal nostro sentirci solidali con loro.

Ognuno di questi ebrei ancora in vita è l'ultimo superstite di una famiglia, ognuno di loro è salvo per miracolo, ognuno di loro ha vissuto l'esperienza fondamentale di vedere con i propri occhi e sperimentare la completa disgregazione della solidarietà internazionale. Di tutte le vittime della persecuzione, solo gli ebrei sono stati scelti per un certo tipo di morte. Quel che i nazisti o i tedeschi hanno fatto non è decisivo a questo riguardo; decisive sono state le esperienze che gli ebrei hanno vissuto con la maggioranza degli altri gruppi nazionali e con i prigionieri politici nei campi di concentramento. Non si tratta di stabilire se gli antifascisti non ebrei avrebbero potuto fare per i loro compagni ebrei più di quanto in realtà essi abbiano fatto: il punto essenziale è solo che gli ebrei sono stati immancabilmente inviati alle camere a gas; questo è stato sufficiente a tracciare tra loro una linea che, forse, nessuna buona volontà avrebbe potuto cancellare. Per gli ebrei che vivevano questa esperienza, tutti i gentili diventavano uguali. Questo è ciò che sta al fondo del grande desiderio attuale di andare in Palestina. Non si tratta dell'idea che lì essi saranno al sicuro, ma solo del fatto che vogliono vivere esclusivamente tra ebrei, qualunque cosa accada.

Un'altra esperienza - altrettanto importante per la futura politica ebraica - nasceva dalla consapevolezza non del fatto che erano stati uccisi sei milioni di ebrei, ma che questi si erano lasciati condurre alla morte senza reagire, come bestiame. Si racconta che gli ebrei cercassero di sottrarsi all'umiliazione di questa morte comportandosi

con fierezza mentre venivano fatti marciare verso le camere a gas - essi cantavano o facevano gesti di sfida, con cui intendevano esprimere il rifiuto dell'ineluttabilità del loro destino.

Ciò che ora i sopravvissuti desiderano più di tutto è il diritto di morire con dignità - in caso di aggressione, con le armi in pugno. La principale preoccupazione del popolo ebraico, sopravvivere ad ogni costo, è svanita, forse per sempre. Scopriamo invece negli ebrei qualcosa di sostanzialmente nuovo, il desiderio della dignità ad ogni costo.

Anche se questo nuovo sviluppo potrebbe essere prezioso ai fini di un movimento politico ebraico fondamentalmente sano, esso costituisce nondimeno un fattore di pericolo nella cornice attuale degli atteggiamenti sionisti. La dottrina di Herzl, priva com'è ora della sua originaria fiducia nella natura favorevole dell'antisemitismo, può solo favorire gesti suicidi, un fine per cui ci si può facilmente servire del naturale eroismo di un popolo che si è abituato alla morte. Alcuni *leader* sionisti pretendono di credere che gli ebrei possano rimanere in Palestina nonostante l'opposizione del mondo intero e credono di poter essi stessi perseverare nella rivendicazione di tutto o nulla contro tutti e contro tutto. Dietro questo falso ottimismo, comunque, si celano un'assoluta disperazione e un'autentica disposizione al suicidio, che potrebbero diventare estremamente pericolose se dovessero diffondersi al punto tale da costituire la tendenza e l'atmosfera prevalenti della politica sionista.

Nel sionismo di Herzl non c'è nulla che possa frenare questa tendenza; al contrario, è molto probabile che gli elementi utopistici e ideologici con cui Herzl ha instillato nell'ebreo la volontà di agire politicamente conducano ancora una volta gli ebrei fuori dalla realtà - e fuori dalla sfera dell'azione politica. Non so - né voglio sapere - che cosa accadrebbe agli ebrei di qualunque parte del mondo e alla futura storia ebraica se in Palestina dovessimo trovarci di fronte ad una catastrofe. Ma le analogie con l'episodio di Sabbatai Zevi sono ormai terribilmente evidenti.

CREARE UN'ATMOSFERA CULTURALE

(novembre 1947).

La cultura¹, come oggi la intendiamo, ha fatto la sua comparsa abbastanza di recente e si è sviluppata dalla secolarizzazione della religione e dalla dissoluzione dei valori tradizionali. Se parliamo di cultura cristiana del Medioevo usiamo questo termine impropriamente e in un senso che un uomo del Medioevo avrebbe difficilmente compreso. Il processo di secolarizzazione può avere o meno indebolito i fondamenti della fede religiosa - io propendo a credere che questo indebolimento sia stato meno decisivo di quanto talvolta si supponga; in ogni caso, la secolarizzazione ha trasformato i concetti religiosi e i risultati della speculazione religiosa in modo tale da mutarne il significato e la portata, rendendoli indipendenti dalla fede. Questa trasformazione ha segnato l'inizio della cultura come noi la conosciamo - in altri termini, da quel momento in poi la religione è diventata una componente importante della cultura, ma non ha più esercitato alcun controllo sulle conquiste dello spirito.

Per l'affermazione della cultura, la grande paura dell'oblio immediatamente seguita all'Illuminismo del Settecento di cui fu pervaso tutto il diciannovesimo secolo, è stata anche più importante della mera dissoluzione dei valori tradizionali. Il pericolo di perdere la continuità storica come tale, e con essa i tesori del passato, era evidente; la paura di essere privati del retroterra specificatamente umano di un passato, di diventare dei fantasmi irreali, come l'uomo senza ombra², era la forza che alimentava la nuova passione per l'imparzialità e per la raccolta di tutte quelle curiosità storiche da cui traggono origine sia le nostre attuali scienze storiche e filologiche sia le mostruosità estetiche tipiche del diciannovesimo secolo. Proprio perché le antiche tradizioni erano morte, si indusse l'esistenza della cultura, con tutti i suoi aspetti buoni e tutti quelli ridicoli. La mancanza di stile dell'ultimo secolo e gli insensati tentativi di imitare tutti gli stili del passato, nel campo dell'architettura, sono stati solo un aspetto di quello che era davvero un nuovo fenomeno chiamato cultura.

La cultura è laica per definizione. Essa richiede una larghezza di vedute di cui nessuna religione sarà mai capace. Può venire completamente snaturata dalle

¹ Il termine "cultura" è qui inteso da Hannah Arendt nel senso del termine tedesco "Kultur", con cui si indicano le acquisizioni spirituali di una determinata epoca (in opposizione a "Zivilisation", con cui si indicano le acquisizioni materiali) [N.d.t.].

² Hannah Arendt si riferisce qui al racconto di Adelbert von Chamisso, "Peter Schlemihls wundersame Geschichte", Berlin, 1813; trad. it. "Storia meravigliosa di Peter Schlemihl", Milano, 1984. Nel racconto di Chamisso, l'ingenuo e sfortunato Peter Schlemihl cede la propria ombra ad uno sconosciuto, trasformandosi così in una creatura destinata a suscitare per sempre diffidenza e disprezzo [N.d.t.].

ideologie e dalle *Weltanschauungen* le quali, sebbene ad un livello più basso e volgare, hanno in comune con la religione il disprezzo per la tolleranza e la rivendicazione del diritto di *possedere* la verità. Benché la cultura sia *ospitale*, non dovremmo dimenticare che né la religione né le ideologie vorranno, né potranno mai rassegnarsi ad essere solo parti di un tutto. Lo storico, quasi mai il teologo, sa che la secolarizzazione non è la fine della religione.

Ora, non solo gli ebrei non hanno preso parte al lento processo di secolarizzazione iniziato nell'Europa occidentale con il Rinascimento, e dal quale si è sviluppata la cultura moderna, ma si sono trovati attratti e respinti dall'Illuminismo e dalla cultura proprio alla fine di un periodo in cui la loro capacità di apprendere un sapere laico era estremamente bassa. Le conseguenze di questa mancanza di legami spirituali tra la civiltà ebraica e quella non ebraica sono state tanto naturali quanto poco propizie: gli ebrei che volevano la *cultura* abbandonarono di colpo e del tutto il giudaismo, anche se la maggior parte conservò la consapevolezza della propria origine ebraica. Il laicismo e il sapere laico furono identificati esclusivamente con la cultura non ebraica, cosicché a questi ebrei non venne mai in mente di avviare un processo di secolarizzazione relativo alla loro stessa eredità. Il loro abbandono del giudaismo produsse una situazione interna alla tradizione giudaica, nella quale l'eredità spirituale ebraica divenne più che mai monopolio dei rabbini. La *Wissenschaft des Judentums* [scienza dell'ebraismo] tedesca, per quanto consapevole del pericolo di una perdita totale di tutte le conquiste spirituali del passato, evitò di affrontare il problema reale rifugiandosi in una erudizione alquanto sterile, centrata sul solo problema della conservazione, il cui risultato fu, nel caso migliore, una raccolta di reperti da museo.

Pur impedendo lo sviluppo di un'atmosfera culturale nella comunità ebraica, questa fuga improvvisa e decisa degli intellettuali ebrei da qualunque cosa fosse ebraica fu estremamente favorevole allo sviluppo della creatività individuale. Quel che gli appartenenti ad altre nazioni avevano fatto come parte integrante di uno sforzo collettivo e nell'arco di tempo di parecchie generazioni, fu compiuto dai singoli ebrei nell'ambito ristretto e circoscritto di una singola vita umana e con la pura forza della fantasia. Gli ebrei, senza eccezioni, cominciarono ad emanciparsi dalla tradizione come individui.

E' vero che solo alcuni erano animati da un fervore eccezionale e appassionato e che, per contro, una percentuale particolarmente alta di ebrei trafficava in attività pseudoculturali, soccombendo alla cultura di massa e al mero amore per il successo. Tuttavia, questo fervore faceva anche emergere un numero considerevole di autentici scrittori, artisti e pensatori ebrei, i quali non cedevano allo sforzo straordinario che dovevano produrre, né si lasciavano schiacciare da questa improvvisa ed inutile libertà dello spirito che, al contrario, li rendeva creativi.

Tuttavia, poiché le loro conquiste individuali non venivano riconosciute da un pubblico ebraico preparato e coltivato, essi non furono in grado di fondare una tradizione specificamente ebraica della letteratura e del pensiero laico benché questi scrittori, pensatori ed artisti ebrei avessero più di un tratto in comune. Qualunque sia la tradizione che lo storico può aver individuato, essa è rimasta muta e latente, la sua

permanenza automatica e inconsapevole, perché è derivata dalle condizioni fondamentalmente identiche che ognuno di questi individui si trovava a fronteggiare ripetutamente e che doveva padroneggiare da sé, senza alcun aiuto da parte dei suoi predecessori.

E' certo che nessun progetto e nessun programma avrà mai senso nelle questioni culturali. Se esiste qualcosa come una strategia culturale, essa può mirare solo alla creazione di un'atmosfera culturale - vale a dire, per usare le parole di Elliot Cohen, di una *cultura per ebrei*, ma non di una cultura ebraica. L'emergere del talento o del genio è indipendente da una simile atmosfera, ma l'esistenza o la non esistenza di questa deciderà se continueremo a cedere il talento ebraico ad altri, o se impareremo a mantenerlo all'interno della nostra comunità nella stessa misura in cui lo mantengono le altre. Il problema mi sembra questo. E possiamo anche dare alcuni suggerimenti su come affrontarlo.

Innanzitutto c'è la grande tradizione religiosa e metafisica post-biblica, che dovremo recuperare dai teologi e dagli eruditi - verso i quali abbiamo comunque un grande debito di gratitudine per averla preservata. Dovremo però riscoprire questa tradizione, cominciando ad occuparcene nel linguaggio che ci è proprio, in nome del popolo per il quale essa non costituisce più un passato sacro o un'eredità intoccabile.

In secondo luogo, c'è il *corpus*, molto meno consistente, di scritti laici ebraici - il quale, pur essendo esistito in ogni epoca, risale in particolare al diciannovesimo secolo e proviene dall'Europa orientale; questa forma letteraria si sviluppò dalla tradizione popolare laica e solo la mancanza di un'atmosfera culturale ha potuto impedire che una parte di essa conquistasse il rango di grande letteratura, al contrario, essa fu condannata alla dubbia categoria di folklore. Il valore culturale comincia realmente ad essere percepito quando l'autore o l'artista trascende i confini della propria nazionalità, quando la comprensione di ciò che egli rappresenta non è limitata ai soli compatrioti ebrei, francesi o inglesi. La mancanza di una cultura ebraica e il prevalere del folklore nella vita secolare ebraica hanno negato questa possibilità di trascendenza ad ogni talento ebraico che semplicemente non abbandonava la comunità ebraica. E' molto importante recuperare gli scrittori *yiddish* dell'Europa orientale, in caso contrario, essi rimarranno in generale estranei alla cultura.

Infine, non è meno importante accogliere tutti coloro i quali sono entrati ed entrano in conflitto con l'ortodossia ebraica o hanno voltato le spalle al giudaismo per i motivi elencati sopra. L'esito del nostro tentativo dipenderà in massima parte da queste figure, che possono anche diventare l'elemento decisivo del suo successo o del suo fallimento. Non solo per il talento creativo espresso in particolare negli ultimi tempi, ma anche perché, con i loro sforzi individuali tesi alla secolarizzazione, essi offrono i primi modelli di quel nuovo amalgama di antiche tradizioni, nuovi impulsi e consapevolezza senza il quale un'atmosfera culturale specificamente ebraica è difficilmente concepibile. Questi talenti non hanno bisogno di noi, perché sono in grado di creare cultura da soli. Noi, d'altro canto, abbiamo bisogno di loro, perché essi costituiscono l'unica base, per quanto ristretta, della nostra cultura; una base che dovremo estendere a poco a poco in entrambe le direzioni: la secolarizzazione della

tradizione religiosa e la liberazione dal folklore dei grandi artisti (in maggioranza *yiddish*) della tradizione popolare laica.

Nessuno può prevedere se un tale sviluppo si realizzerà. *Commentary* mi sembra un buon inizio ed è certamente una novità nella vita culturale ebraica. La ragione di questo ottimismo, tuttavia, è in ultima analisi politica.

Lo *yishuv* in Palestina è la prima realizzazione ebraica dovuta ad un movimento esclusivamente laico. Non c'è dubbio che qualunque cosa possa accadere alla letteratura ebraica in futuro, gli scrittori e gli artisti ebrei non avranno bisogno di attenersi ai costumi o alla religione popolari per rimanere ebrei. Essi sono i primi ebrei liberi di iniziare, in quanto ebrei, da qualcosa di più di un livello pre-culturale.

Gli ebrei d'America, d'altra parte, conducono una vita ragionevolmente sicura e libera, la quale consente loro, in certa misura, di fare ciò che desiderano. Le condizioni di vita della maggiore e più forte concentrazione di ebrei della diaspora non sono più quelle tipiche di uno Stato nazionale, ma quelle di un paese che annullerebbe la propria costituzione se volesse rendere omogenea la popolazione e fondare il proprio Stato su basi etniche. In America non si deve pretendere che il giudaismo non sia altro che un nome e che ricorra a tutte quelle finzioni disperate e impotenti comuni tra gli ebrei europei ricchi e istruiti.

In altre parole, lo sviluppo della cultura ebraica, o l'assenza di essa, non dipenderà d'ora in avanti da circostanze incontrollabili, ma dalla volontà del popolo ebraico.

UNA RILETTURA DELLA STORIA EBRAICA

(marzo 1948).

Gli storici ebrei dell'ultimo secolo hanno solitamente ignorato, consapevolmente o meno, tutte quelle correnti del passato ebraico che si discostavano dalla loro principale tesi sulla storia della diaspora, secondo cui il popolo ebraico non avrebbe avuto una storia politica propria, ma sarebbe sempre stato la vittima innocente di un ambiente ostile e talvolta brutale. Una volta modificato questo ambiente, la storia ebraica avrebbe cessato ovviamente di essere storia, proprio come il popolo ebraico avrebbe cessato di esistere come popolo. In netto contrasto con tutte le altre nazioni gli ebrei non hanno fatto la storia, ma l'hanno subita, mantenendo una sorta di eterna identità buona, la cui monotonia è stata turbata solo dall'altrettanto monotona cronaca di persecuzioni e di pogrom. In questo schema di pregiudizio e di persecuzione, lo storico avrebbe ancora potuto fare in modo di illustrare le principali linee di sviluppo della storia delle idee. Ma il pensiero mistico ebraico, che nel movimento sabbatiano aveva condotto all'azione politica, costituiva un ostacolo così grave a questa interpretazione da poter essere superato solo da un affrettato discredito o da una totale indifferenza.

Il modo in cui Scholem affronta e rivaluta il misticismo ebraico¹ non solo colma una lacuna, ma cambia in effetti l'intero quadro della storia ebraica. Uno dei mutamenti più importanti è l'interpretazione, del tutto nuova, del movimento di riforma e degli altri orientamenti moderni che hanno rotto con l'ortodossia. Questi sviluppi venivano solitamente considerati come conseguenze dell'emancipazione di determinati settori del popolo ebraico e come effetti inevitabili di un adattamento recente alle esigenze del mondo dei gentili. Ma Scholem, nell'ultimo capitolo del suo libro, dimostra definitivamente che il movimento di riforma, con la sua singolare mescolanza di tendenze a liquidare il giudaismo e a preservarlo, non fu una conformazione meccanica alle idee e alle esigenze di un ambiente estraneo, ma la conseguenza della *débaçle* dell'ultima importante esperienza politica ebraica, il movimento sabbatiano, della perdita della speranza messianica e della disperazione per il destino finale del popolo.

Un analogo crollo delle certezze religiose e la disperazione che ne seguì costituirono una delle principali esperienze europee successive alla Rivoluzione francese. Tuttavia, mentre il pessimismo romantico aveva perso fiducia nelle capacità politiche dell'uomo di legiferare e si era rassegnato all'idea che egli fosse in grado soltanto di

¹ Gershom Scholem, "Major Trends in Jewish History", New York, 1946; trad. it. "Le grandi correnti della mistica ebraica", Milano, 1965.

obbedire alle leggi, la cui suprema legittimazione non veniva più da Dio ma dalla storia e dalla tradizione, il nichilismo ebraico fu un effetto della perdita di fiducia nella capacità dell'uomo di scoprire la legge nascosta di Dio e di agire di conseguenza.

Il libro di Scholem, chiarendo per la prima volta il ruolo svolto dagli ebrei nella formazione dell'uomo moderno, contribuisce notevolmente alla comprensione di fenomeni più generali, tipicamente moderni, le cui origini storiche non sono mai state chiaramente individuate. Sotto questo aspetto, è probabile che le sue scoperte possano conciliare la storia ebraica con quella europea meglio di tutti i tentativi apologetici tendenti a dimostrare l'impossibile, cioè l'identità tra ebrei ed altri popoli, o qualcosa di sostanzialmente inumano, come la passività e quindi la mancanza di senso del dovere del popolo ebraico nel suo complesso.

«Nell'interpretazione (cabbalistica) dei comandamenti della religione, questi non vengono rappresentati come allegorie di idee più o meno profonde o come precetti pedagogici» (come nell'interpretazione filosofica) «ma come la celebrazione di un rituale segreto [...] questa trasformazione dell'*halakhah*² in un sacramento [...] conferì all'*halakhah* una posizione di ineguagliabile importanza per i mistici, e consolidò la loro autorità sul popolo. Ogni *mitzvah*³ divenne un evento di importanza cosmica... L'ebreo devoto diventava un protagonista nel dramma cosmico, muovendone i fili segreti».

Il termine Cabbala riassume una grande varietà di dottrine, dalle prime speculazioni gnostiche, attraverso tutti i generi di pratiche magiche, fino alle grandi ed autentiche speculazioni filosofiche del Libro dello Splendore (*Sefer ha-Zohar*). Il termine esprime la potenza e la vittoria finale del rabbinismo, il quale combatte tutte le tendenze rivali ed eterodosse del pensiero ebraico, riassumendole in un'unica denominazione piuttosto che attribuire loro denominazioni specifiche e conformi al loro reale contenuto. Ma la trasformazione dell'*halakhah* in rituale magico, e l'influenza da essa esercitata sull'immaginazione popolare, cui si riferisce la precedente citazione, sembra costituire la base essenziale di tutti i tipi di concezioni mistiche ebraiche. La nuova interpretazione della Legge veniva fondata sulla nuova dottrina del *Dio nascosto* che, in netto contrasto col Dio della rivelazione, è impersonale, è *‘ciò’ che è infinito*, una forza e non una persona, la quale si rivela solo ai *pochi eletti* e che, tuttavia, è nascosta e non manifesta come nella rivelazione della Bibbia. Connessa a questo concetto di Dio come potenza [impersonale](#) e divina è la principale dottrina eterodossa contro la quale tanto l'ortodossia ebraica quanto quella cristiana hanno combattuto le loro più aspre battaglie, la dottrina dell'emanazione dell'universo, contrapposta a quella della *creazione* dell'uomo e del mondo. Tutte le teorie dell'emanazione presuppongono che il primo uomo sia una potenza occulta; la distinzione netta tra Dio e uomo, tra creatore e creatura, scompare e l'uomo, concepito come parte materiale del divino, viene dotato di un potere mistico-materiale in virtù del quale può ripercorrere la *via segreta* dell'emanazione che lo

² “Halakhah”. Il mondo della legge religiosa, la norma dell'ebraismo rabbinico [N.d.t.].

³ “Mitzvah”. La singola azione rituale, l'azione religiosa prescritta nella Torah [N.d.t.].

aveva allontanato dal divino, e ritornare nel grembo della sostanza da cui fu emanato e che è espresso da varie parafrasi, quali *En-Sof*⁴, *unità indifferenziata* e, più efficacemente, *Nulla*. La trasformazione dell'*halakhah* in rituale segreto derivò, come tutte le altre pratiche magiche, da queste speculazioni, le quali asserivano che la ricerca del potere nascosto può condurre alla scoperta di mezzi segreti con cui l'uomo può riprendersi la potenza divina e trasformare se stesso in una parte di Dio.

Tutte queste dottrine concernenti il *nascosto* sembrano avere un intrinseco effetto paradossale. I loro seguaci insistevano continuamente sulla più rigorosa segretezza, sull'esclusività e sul carattere esoterico delle loro speculazioni, che potevano venire rivelate solo ai *pochi dati*. Eppure, nonostante tutte queste affermazioni, i concetti mistici non hanno suscitato interesse solo in alcuni, ma, al contrario, hanno avuto un'enorme influenza e popolarità. I concetti mistici hanno affascinato la massa del popolo molto più degli insegnamenti dei rabbini colti e dei filosofi, i quali erano convinti che le loro interpretazioni potessero essere comprese da tutti. Questo è vero soprattutto per le correnti mistiche emerse nel corso della storia ebraica, le quali hanno indubbiamente dominato il pensiero popolare e risposto ai bisogni più pressanti degli uomini comuni.

Sarebbe un grave errore pensare che questo paradosso sia solo un problema del passato, perché questo passato religioso sopravvive ancora oggi in tutte le credenze superstiziose: nelle *società segrete*, nelle *trame nascoste* che la gente scambia per politica e anche in quelle ideologie che insistono sul potere assoluto delle *leggi* economiche e storiche, altrettanto impenetrabili allo sguardo della gente comune. Le speculazioni con cui i mistici ebraici e cristiani hanno trasformato il Dio ebraico della creazione in una potenza misteriosa sono state la prima forma di un concetto essenzialmente materialistico, e tutte le dottrine moderne per le quali l'uomo non è altro che una parte di materia, ed è quindi soggetto a leggi fisiche e privo di libertà d'azione, ci riportano all'antica fede nell'emanazione, di origine gnostica. Poco importa sapere se la sostanza di cui l'uomo è ritenuto una parte sia materiale o *divina*. Ciò che conta è che l'uomo non è più un'entità autonoma, un fine in sé.

Oggi, come in passato, queste speculazioni suscitano l'interesse di tutti coloro i quali sono realmente esclusi dall'azione, che sono privi della possibilità di cambiare un destino che appare loro insopportabile e che, sentendosi vittime inermi di forze incomprensibili, sono portati naturalmente a scoprire strumenti segreti con cui conquistare il potere per partecipare al *dramma cosmico*. La segretezza di queste speculazioni appare perciò, in qualche misura, fittizia: esse sono credute segrete come segreta è la scoperta della pietra filosofale, che la presunta qualità di trasformare tutti i metalli in oro puro fa rendere desiderabile da tutti e che, proprio per questa ragione, rimane un segreto per quelli che pretendono di averla scoperta.

Più importante di questo ambiguo esoterismo fu la giustificazione che i mistici fornirono dell'azione, anche se, dell'azione, essi offrirono solo un surrogato. In questo

⁴ "En-Sof". Ciò che è infinito [N.d.t.].

caso, la questione di fondo non è stabilire se i cabbalisti fossero normali stregoni (di solito non lo erano) o se praticassero solo ciò che si apprende da Abulafia e che Scholem chiama un'*arte magica connaturata*. In entrambi i casi i credenti potevano partecipare al potere che governa il mondo.

«I cabbalisti [...] non hanno simpatia per l'autobiografia mistica [...] Si entusiasmano per la descrizione oggettiva e sono profondamente riluttanti a lasciare che le loro personalità vengano imposte all'attenzione altrui... Propendo a credere che questa avversione per l'auto-indulgenza che si prova nell'espressione di sé possa essere stata causata, tra l'altro, dal fatto che gli ebrei hanno serbato una percezione particolarmente nata dell'assurdità dell'esperienza mistica e della sua idea di Dio come creatore, re e legislatore».

Il rifiuto della creazione e la dottrina dell'emanazione, da cui derivò l'idea della partecipazione dell'uomo al dramma cosmico, fu la caratteristica comune più evidente del misticismo ebraico e di quello gnostico. L'assenza di autobiografia, l'avversione per l'espressione di sé, è ciò che distingue nettamente il misticismo ebraico da quello cristiano. Questa limitazione è tanto più sorprendente in quanto il principale metodo di conoscenza della mistica è l'esperienza e mai la ragione, o la fede nella rivelazione. Questa esperienza si avvicina molto alla nozione moderna di esperimento: essa deve essere verificata parecchie volte prima di poterne ammettere l'autenticità. (Nel descrivere un'esperienza mistica suprema, quale può essere il risultato delle possibili combinazioni delle lettere che compongono il nome di Dio, un autore mistico dice: «Ho raccolto di nuovo le lettere del nome e ho riprovato. Ho osservato che ciò aveva su di me esattamente lo stesso effetto. Ciò nonostante, non ho creduto finché non ho provato altre quattro o cinque volte»).

Il carattere sperimentale dell'esperienza mistica contribuì ampiamente alla sua popolarità. Per secoli essa sembrò la sola via al mondo reale, cui il giudaismo rabbinico aveva rinunciato. L'esperienza della realtà propria dei mistici può talvolta apparirci strana; rispetto alle argomentazioni di carattere logico e giuridico dell'ortodossia, essa non poteva essere più reale, perché fu scoperta e verificata con l'esperienza e non con l'interpretazione e la logica. Questo metodo assunse spesso la forma di un interesse per la propria anima, per il fatto che, essendo il materiale per gli esperimenti sempre a disposizione, le esperienze psicologiche potevano essere, ripetute e verificate innumerevoli volte, e i loro risultati apparivano perciò sempre i più attendibili. L'assioma cartesiano «Cogito, ergo sum» reca ancora una traccia di questa tradizione: l'esperienza interiore del pensiero diventa la prova della realtà dell'essere. Proprio come il moderno approccio della scienza e della tecnica alla natura deriva dall'alchimia, così la nozione moderna di realtà come qualcosa che si può verificare con l'esperimento e che perciò è ritenuta eterna affonda le sue origini anche nell'esperienza mistica. Il misticismo, in antitesi con il giudaismo ortodosso o con il cristianesimo, e la scienza moderna, in antitesi con la filosofia ebraica o con quella cristiana, non ammettono né la rivelazione né il puro ragionamento, ma solo l'esperienza, poiché sono entrambi interessati non al problema della verità ma alla scoperta di una conoscenza operante della realtà.

All'interesse fondamentale del misticismo cristiano per il problema della realtà si deve aggiungere l'altrettanto fondamentale, per quanto non specificatamente mistico, interesse per la redenzione dell'uomo. Il soggetto del misticismo ebraico, al contrario, «non è mai l'uomo, neppure se si tratta di un santo...». Anche quando il misticismo ebraico, nelle sue ultime fasi, abbandona l'ambito della mera indagine della realtà (come spiega il cabbalismo della *Merkabah*)⁵ per occuparsi della vita pratica, esso vuole semplicemente inserire l'uomo in una realtà superiore, e farlo agire di conseguenza. L'eterna interrogazione della filosofia cristiana, che Agostino chiamò *quaestio mihi factus sum*, stimolò i mistici cristiani più di ogni altra cosa, ma non penetrò mai nella Cabbala. (Ciò sembra spiegare, in parte, il caso singolare di Meister Eckhart, un vero discepolo di Agostino, il quale fu influenzato dal filosofo Maimonide più che da ogni altro mistico ebreo. Rispetto a ciò, la filosofia ebraica fu molto più vicina al pensiero mistico cristiano di quanto non lo fosse il misticismo ebraico).

Nel misticismo ebraico, l'assenza di autobiografia e l'omissione consapevole di elementi biografici sembrano più significative della «percezione particolarmente netta dell'assurdità dell'esperienza mistica e della sua idea di Dio». Ha senso ripetere i dati autobiografici solo se vengono percepiti come unici, come espressione di un valore unico ed irripetibile. Le esperienze mistiche, al contrario, erano ritenute significative solo se, e nella misura in cui, venivano ripetute, solo se avevano carattere di esperimento. Il fatto che i mistici cristiani le raccontassero nelle autobiografie senza curarsi di questo loro carattere peculiare, non mi sembra dipenda dalla loro condizione di mistici, ma dal loro generale interesse filosofico per la natura dell'uomo. Per i mistici ebraici, l'Io dell'uomo non doveva salvarsi e diventava perciò interessante solo come strumento per l'azione suprema, uno strumento ritenuto migliore della stessa Legge. Sebbene i mistici cristiani condividessero con quelli ebraici la ricerca della realtà, essi non erano principalmente interessati all'azione in quanto tale perché, secondo il loro credo, l'evento ultimo, la salvezza del mondo e dell'uomo, si era già verificato. Si direbbe che la stessa esperienza, o piuttosto gli stessi esperimenti, compiuti in egual misura dai mistici ebraici e da quelli cristiani, dovessero servire, per i primi, a rendere palesi gli strumenti atti a consentire una partecipazione attiva al destino dell'umanità, mentre per i secondi costituivano fini in se stessi. Ciò potrebbe anche spiegare parzialmente il fatto che il misticismo cristiano è sempre stato un'esperienza individuale, senza quasi una tradizione continua propria, mentre una delle caratteristiche più importanti del misticismo ebraico fu la fondazione di una vera tradizione, che si sviluppò parallelamente alla tradizione ufficiale del giudaismo ortodosso. Gli elementi biografici, accentuando caratteristiche individuali ed uniche, non solo sembravano irrilevanti quanto a contenuto mistico, ma costituivano un pericolo reale per questa tradizione, la quale insegnava all'uomo esperimenti ripetibili e la manipolazione di quell'eccellente strumento che è egli stesso.

⁵ “Merkabah”. Ascesa estatica dinanzi al trono divino [N.d.t.].

«La dottrina del *Tikkun*⁶ (Cabbala luriana) elevava ogni ebreo al rango di protagonista nel grande processo di restaurazione, come mai era accaduto prima».

«A partire dal Medioevo, il sabbatianesimo rappresenta la prima vera rivolta in seno al giudaismo e le sue idee mistiche furono la causa prima della disintegrazione del giudaismo ortodosso dei *credenti*»

«Dopo la Rivoluzione francese, l'influenza di questi fattori, che non si erano mai esplicitamente distaccati dal giudaismo rabbinico, indusse il movimento a promuovere riforme liberali e *illuminate* in molti circoli ebraici».

Fino all'avvento del movimento sabbatiano, il misticismo ebraico aveva evitato attacchi all'ortodossia e si era mantenuto nella Legge. Solo dopo molti secoli di vivace sviluppo le tendenze conflittuali divennero manifeste. Ciò potrebbe essere spiegato dal fatto che, nella diaspora, la funzione politica della Legge è per il popolo l'unico legame. Eppure, nonostante queste caute limitazioni e l'attenta rinuncia ad ogni conflitto, il pensiero mistico ha sempre preparato i suoi seguaci all'azione, rompendo così con la mera interpretazione della Legge e con la mera speranza della venuta del Messia. Sotto questo aspetto, tuttavia, la scuola di Isaac Luria fu più audace di tutte quelle precedenti quando osò fornire una nuova interpretazione dell'esilio del popolo: «In passato (la diaspora) era stata considerata come una punizione per i peccati di Israele o come una prova della sua fede. Oggi non è solo questo, ma anche, essenzialmente, una missione: il suo destino è sollevare le scintille sparse dai luoghi in cui erano cadute». Per la prima volta, il ruolo di «protagonista nel dramma cosmico» veniva definito in termini validi per ogni ebreo.

Un aspetto degno di nota di questo *mito dell'esilio* è che serviva due scopi contrapposti: con la sua interpretazione mistica dell'esilio come azione piuttosto che come patimento, poté spronare il popolo ad affrettare la venuta del Messia e fece sì che si verificasse nel movimento sabbatiano «una stupefacente manifestazione di tutte quelle forze cui doveva l'origine e l'affermazione». Ma dopo il declino di questo movimento, esso provvide ugualmente bene ai bisogni della gente disillusa che, avendo perso la speranza messianica, voleva una nuova e più generica giustificazione dell'esilio, della sua inerte esistenza e della sua mera sopravvivenza. In quest'ultima forma, la teoria di Luria è stata adottata dagli ebrei assimilati - benché i loro rappresentanti non abbiano gradito la scoperta di Scholem, per il quale essi sono gli eredi del cabbalismo. La sopravvivenza del pensiero mistico nell'auto-interpretazione tanto degli ebrei assimilati quanto di quelli *degiudeizzati*, non fu un evento accidentale, come può far supporre la sorprendente influenza esercitata dal chassidismo, l'altro erede del cabbalismo, sugli stessi ebrei *degiudeizzati* quando essi furono iniziati a quella dottrina, al principio del nostro secolo. Quest'ultima fase del misticismo ebraico suscitò un genuino entusiasmo nelle generazioni più giovani, le quali erano state generalmente indifferenti alla vita intellettuale dei loro fratelli orientali, mentre si sentivano sorprendentemente vicine a questo mondo e a questa

⁶ Il processo attraverso il quale Dio plasma se stesso, cui corrisponde il processo temporale della storia del mondo. Il termine indica il tutto originario, l'armonia del mondo cui in principio mirava la creazione e che sarà restaurata nell'età della redenzione [N.d.t.].

mentalità spirituali. La «neutralizzazione dell'elemento messianico» (cioè la neutralizzazione degli atteggiamenti politici), le chiare tendenze conflittuali e il mantenimento del *mito dell'esilio*, i tre principali elementi del chassidismo, corrispondevano quasi misteriosamente ai bisogni degli ebrei assimilati. Tanto l'ebraismo della riforma quanto il chassidismo si erano preoccupati esclusivamente della sopravvivenza degli ebrei, avevano abbandonato ogni speranza di restaurare Sion e avevano accettato l'esilio come destino ultimo ed immutabile del popolo. Si direbbe che la semplice perdita della speranza messianica seguita dal declino dell'autorità rabbinica, abbia avuto conseguenze sostanzialmente identiche sull'auto-interpretazione in tutti i settori del popolo, anche se questi si mantenevano rigorosamente separati, quasi fossero caratterizzati da condizioni sociali e politiche differenti. Nella lunga lotta tra ortodossia e misticismo ebraici, il secondo sembra aver vinto l'ultima battaglia. Questa vittoria è più che mai sorprendente, perché fu ottenuta nonostante la sconfitta.

Fin dalle sue origini, il misticismo ebraico si dimostrò incline all'azione e alla realizzazione. Vi rinunciò definitivamente dopo aver raggiunto il massimo sviluppo nel movimento sabbatiano che, nel quadro offerto da Scholem, appare come il punto di svolta della storia ebraica. E' vero che la forza operante del pensiero mistico aveva dato dimostrazione di sé più di una volta nelle esplosioni di fanatismo settario del Medioevo; ma non era mai stato un movimento popolare imponente né un'azione politica immediata, ispirati, preparati e diretti dalla sola mobilitazione delle speculazioni mistiche. Gli esperimenti segreti che i mistici ebraici avevano compiuto per secoli, i loro sforzi tesi a raggiungere una realtà superiore, che consideravano nascosta piuttosto che rivelata nel mondo tangibile della vita quotidiana o nella tradizionale rivelazione del Monte Sinai, venivano ripetuti su scala enorme, e come mai era avvenuto prima, dall'intero popolo ebraico e per suo tramite. Per la prima volta, il misticismo mostrava non solo il suo profondo influsso sull'anima umana, ma anche la sua eccezionale capacità di agire per suo tramite. La ricerca di una conoscenza operante della realtà è sfociata in una psicologia operante della massa del popolo, e la potente volontà di «tradurre in realtà ad ogni costo» è costata alla fine la perdita di ogni tradizione, di ogni autorità costituita e persino dei criteri di verità dell'uomo, come mostra la primitiva accettazione di un messia apostata.

Di tutte le correnti mistiche del passato, il misticismo ebraico sembra unico nel suo esclusivo interesse per la realtà e l'azione; per questo, solo il misticismo ebraico fu in grado di promuovere un grande movimento politico e di convertirsi direttamente in vera azione del popolo. Per il popolo ebraico, la catastrofe provocata da questa vittoria del pensiero mistico fu più grave di tutte le precedenti persecuzioni, se dobbiamo valutarla in base al solo parametro valido, la sua straordinaria influenza sul futuro dello stesso popolo ebraico. Da quel momento in poi, il corpo politico ebraico cessò di vivere e il popolo si ritirò dalla scena pubblica della storia.

Forse uno degli aspetti più sorprendenti di questa vicenda è il fatto che il misticismo fu in grado di sopravvivere alla propria sconfitta, che la sua teoria, quale è rappresentata nel *mito dell'esilio*, rispose ugualmente bene tanto al bisogno di azione

del popolo quanto a quello della sua rassegnazione. Ciò che è sopravvissuto è la concezione mistica dell'attore dietro le quinte - una delle idee preferite di Benjamin Disraeli, per esempio - e un generale anelito di redenzione del mondo, diverso dalla speranza definita di un ritorno a Sion - come viene rappresentato dai molti «apostoli di un'apocalisse politica universale» emersi dopo lo scoppio della Rivoluzione francese. Con quest'ultima allusione si individua nel misticismo l'autorevole origine comune delle tre correnti spirituali della storia ebraica - il chassidismo, il movimento di riforma e l'*apocalisse politica*, cioè l'utopia rivoluzionaria - solitamente considerate come correnti indipendenti se non contraddittorie. Dopo aver chiuso un libro di storia ebraica, la catastrofe di Sabbatai Zevi appare come la culla di una nuova era.

SALVARE LA PATRIA EBRAICA: C'E' ANCORA TEMPO

(maggio 1948).

Quando, il 29 novembre 1947, le Nazioni Unite accettarono la spartizione della Palestina e la costituzione di uno Stato ebraico, si ritenne che questa decisione potesse essere attuata senza l'intervento di forze esterne.

Gli arabi hanno distrutto quell'illusione in meno di due mesi e gli Stati Uniti hanno impiegato meno di tre mesi per capovolgere la loro posizione sulla spartizione, ritirare il loro appoggio alle Nazioni Unite e proporre un'amministrazione fiduciaria per la Palestina. Di tutti gli Stati membri delle Nazioni Unite, solo la Russia sovietica e i suoi Stati satelliti hanno esplicitamente dichiarato di essere ancora favorevoli alla spartizione e all'immediata proclamazione di uno Stato ebraico.

La proposta dell'amministrazione fiduciaria è stata immediatamente respinta sia dall'Agenzia ebraica sia dal Supremo Consiglio arabo. Gli ebrei hanno rivendicato il diritto morale di difendere la decisione originaria delle Nazioni Unite gli arabi hanno rivendicato il diritto morale di attenersi al principio di auto-determinazione stabilito dalla Lega delle Nazioni, secondo il quale la Palestina dovrebbe essere governata dall'attuale maggioranza araba, mentre agli ebrei dovrebbero essere garantiti i diritti della minoranza. L'Agenzia ebraica, dal canto suo, ha annunciato la proclamazione di uno Stato ebraico per il 16 maggio, indipendentemente dalla decisione delle Nazioni Unite. Nel frattempo, resta il fatto che l'amministrazione fiduciaria, come la spartizione, dovrebbe essere imposta da una potenza esterna.

Un estremo appello, rivolto su invito degli Stati Uniti ad entrambe le parti perché stabilissero una tregua, è caduto nel vuoto nel giro di due giorni. Questo appello offriva l'ultima possibilità di evitare un intervento straniero, almeno per qualche tempo. Nella situazione attuale, nessuna singola soluzione o proposta relativa al conflitto palestinese sembra realizzabile senza l'intervento di un'autorità esterna.

Le ultime settimane di guerriglia dovrebbero aver mostrato sia agli arabi sia agli ebrei quanto la guerra in cui si sono impegnati si prospetti costosa e distruttiva. Negli ultimi giorni, gli ebrei hanno conseguito qualche successo iniziale, che dimostra la loro relativa superiorità sulle forze arabe attualmente presenti in Palestina. Gli arabi, tuttavia, invece di stabilire tregue almeno locali, hanno deciso di evacuare intere città e villaggi piuttosto che rimanere nel territorio occupato dagli ebrei. Questo comportamento esprime più efficacemente di tutte le dichiarazioni il rifiuto arabo di ogni compromesso; è evidente che essi hanno deciso di riportare una vittoria definitiva, qualunque sia il costo in termini di tempo e di vite umane. D'altro canto, è lecito aspettarsi che gli ebrei, confinati in una piccola isola circondata da un mare di arabi, approfittino della loro attuale posizione di vantaggio per proporre una pace

negoziata. La situazione militare degli ebrei è tale che il tempo e i numeri lavorano di necessità contro di loro. Se si tiene conto degli interessi vitali oggettivi dei popoli arabo ed ebraico, specialmente in considerazione della situazione attuale e della prosperità futura del Vicino Oriente - dove una guerra vera e propria provocherà inevitabilmente interventi internazionali di ogni genere - l'attuale desiderio di entrambi i popoli di combattere ad ogni costo fino in fondo non può essere che pura e semplice irrazionalità.

Una delle ragioni di questo sviluppo anomalo e, per ciò che riguarda il popolo ebraico, tragico, è un mutamento decisivo nella pubblica opinione ebraica, verificatosi in concomitanza con le sconcertanti decisioni politiche delle grandi potenze.

Il fatto è che il sionismo ha riportato la sua più importante vittoria proprio mentre le sue conquiste in Palestina sono in gravissimo pericolo. Questo può non sembrare straordinario a chi ha sempre creduto che, nel nostro secolo, l'edificazione di una patria ebraica fosse la conquista più importante degli ebrei - forse la sola vera conquista - e che, in definitiva, nessun individuo che volesse restare un ebreo poteva assumere un atteggiamento di distacco da ciò che accadeva in Palestina. Nondimeno, il sionismo è sempre stato, in realtà, una controversa questione di schieramento; l'Agenzia ebraica, benché sostenesse di parlare a nome dell'intero popolo ebraico, si rendeva tuttavia chiaramente conto di rappresentarne solo una parte. Questa situazione è cambiata da un giorno all'altro. Con l'eccezione di qualche tenace antisionista, che nessuno può prendere molto sul serio, oggi non esiste un'organizzazione e un singolo ebreo che non appoggino, in privato o in pubblico, la spartizione e la fondazione di uno Stato ebraico.

Gli intellettuali ebraici di sinistra, che fino a poco tempo fa guardavano al sionismo come ad un'ideologia per gli sciocchi, e che consideravano l'edificazione di una patria ebraica come un'impresa disperata cui, nella loro grande saggezza, avevano opposto il loro rifiuto prima ancora che fosse avviata; gli uomini d'affari ebrei, il cui interesse per la politica ebraica era sempre stato determinato dalla questione suprema di come tener fuori gli ebrei dai titoli dei giornali; i filantropi ebrei, sempre risentiti nei confronti della Palestina, in quanto oggetto di una beneficenza terribilmente costosa, che sottraeva fondi ad altri fini *più meritevoli*; i lettori della stampa *yiddish*, che per decenni erano stati sinceramente, anche se ingenuamente, convinti che l'America fosse la terra promessa: tutti costoro, dal Bronx a Park Avenue, fino al Greenwich Village e a Brooklyn, sono oggi uniti nella ferma convinzione che sia necessario uno Stato ebraico, che l'America abbia tradito il popolo ebraico, che il regno del terrore instaurato dai gruppi *Irgun* e *Stern* sia più o meno giustificato e che Rabbi Silver, David Ben Gurion e Moshe Shertok siano i veri statisti, anche se un po' troppo moderati, del popolo ebraico.

In Palestina sta nascendo qualcosa di molto simile a questa crescente unanimità tra gli ebrei d'America. Proprio come il sionismo è stato una questione di schieramento tra gli ebrei americani, così la questione araba e il problema dello Stato sono stati oggetto di controversia nel movimento sionista e in Palestina. Lì, si potevano

distinguere nettamente tre posizioni politiche: lo sciovinismo dei revisionisti, il nazionalismo moderato del partito di maggioranza e i sentimenti fortemente anti-nazionalistici e anti-statali di un ampio settore del movimento dei *kibbutzim*, in particolare l'*Hashomer Hazair*. Ora è rimasto molto poco di queste differenze di posizione.

L'*Hashomer Hazair* ha costituito un partito con l'*Ahdut Avodah*, sacrificando il suo antico programma bi-nazionale al *fatto compiuto* della decisione delle Nazioni Unite - un organismo, sia detto per inciso, per il quale non avevano troppo rispetto quando questo era ancora chiamato Lega delle Nazioni. La piccola *Aliya Hadasha*, composta per la maggior parte da recenti immigrati dall'Europa centrale, conserva ancora qualcosa della sua antica moderazione e delle sue simpatie per l'Inghilterra, e preferirebbe certamente Weizmann a Ben Gurion - ma poiché Weizmann e la maggior parte dei suoi seguaci si sono sempre impegnati a favore della spartizione e, come chiunque altro, a favore del Piano Biltmore, questa opposizione non è molto più di una differente valutazione delle personalità.

Inoltre, la generale disposizione del paese ha consentito che il terrorismo e lo sviluppo dei metodi totalitari vengano tollerati in silenzio e segretamente approvati; e la generale sotterranea opinione pubblica, con cui deve fare i conti chiunque desideri rivolgersi allo *yishuv*, non rivela discrepanze significative.

Ancora più sorprendente dell'unanimità di opinione che si sta diffondendo tra gli ebrei di Palestina da un lato e gli ebrei d'America dall'altro, è il fatto che gli uni e gli altri siano sostanzialmente d'accordo sui seguenti giudizi, formulati in modo più o meno grossolano: è giunto il momento di ottenere tutto o niente, vittoria o morte; le rivendicazioni arabe sono inconciliabili con quelle ebraiche e il problema può essere risolto solo militarmente; gli arabi - tutti gli arabi - sono nostri nemici e noi accettiamo questa realtà come un dato di fatto, solo i liberali antiquati credono nei compromessi, solo i filistei credono nella giustizia, e solo gli *Schlemihl* preferiscono la verità e il negoziato alla propaganda e alle mitragliatrici; l'esperienza degli ebrei negli ultimi decenni - o negli ultimi secoli, o negli ultimi duemila anni ci ha alla fine aperto gli occhi e ci ha insegnato ad aver cura di noi stessi; soltanto questa è la realtà, tutto il resto è stupido sentimentalismo; tutto sono contro di noi, la Gran Bretagna è antisemita, gli Stati Uniti sono imperialisti - ma la Russia, per un certo periodo, potrebbe essere nostra alleata perché i suoi interessi vengono a coincidere con i nostri; eppure, in ultima analisi, noi non contiamo che su noi stessi; in breve, noi siamo pronti a cadere combattendo, e considereremo chiunque ci sarà d'ostacolo un traditore e qualunque cosa fatta per ostacolarci una pugnalata alla schiena.

Sarebbe sciocco negare l'intima connessione esistente tra questa disposizione d'animo degli ebrei di ogni parte del mondo e la recente catastrofe europea, con l'incredibile ingiustizia ad essa seguita e la durezza manifestata nei confronti dei sopravvissuti, che sono stati in tal modo spietatamente trasformati in profughi.

Da ciò è risultato uno stupefacente e rapido mutamento in quello che noi chiamiamo carattere nazionale. Dopo duemila anni di «mentalità da *Galut*», il popolo ebraico ha improvvisamente smesso di credere nella sopravvivenza come supremo bene in sé ed

è passato in pochi anni all'estremo opposto. Ora gli ebrei credono nel combattimento ad ogni costo e ritengono che *cadere* sia un modo assennato di fare politica.

L'unanimità di opinione è un fenomeno alquanto sinistro e una caratteristica della nostra moderna epoca di massa. Essa distrugge la vita pubblica e personale, che è basata sul fatto che gli uomini sono diversi per natura e per convinzioni. Il fatto di avere opinioni differenti e di renderci conto che altri la possono pensare diversamente sullo stesso argomento ci impedisce di nutrire certezze dogmatiche, che mettono fine ad ogni discussione e riducono le relazioni sociali a quelle esistenti in un formicaio. Una pubblica opinione unanime tende ad eliminare completamente coloro che dissentono. Perché l'unanimità di massa non è il risultato di un accordo, ma un'espressione di fanatismo e di isteria. Diversamente dall'accordo, l'unanimità non si ferma a temi ben definiti, ma si espande come un'infezione ad ogni questione ad essi collegata.

L'unanimità degli ebrei sulla questione palestinese ha già provocato uno spostamento in direzione filo-sovietica, piuttosto vago e inarticolato, della pubblica opinione ebraica uno spostamento che influisce anche su chi ha costantemente denunciato, per più di venticinque anni, la politica bolscevica. Anche più significativi di questi mutamenti nello stato d'animo e nell'atteggiamento generale sono stati i tentativi di orientare il movimento sionista in senso anti-occidentale e filo-sovietico. A questo riguardo, sono importanti le dimissioni di Moshe Sneh, organizzatore dell'immigrazione illegale e in passato figura di spicco dell'*Haganah*, e le sporadiche dichiarazioni di quasi tutti i delegati palestinesi in America sono orientate ancora più decisamente in questa direzione. Infine, il programma del nuovo partito palestinese di sinistra, nato dalla fusione dell'*Hashomer Hazair* con l'*Ahdut Avodah*, afferma esplicitamente che la ragione principale della mancata confluenza nel partito di maggioranza è il desiderio che la politica estera sionista faccia assegnamento sulla Russia piuttosto che sulle democrazie occidentali.

La mentalità che si cela dietro questa valutazione irrealistica della politica russa e le conseguenze dell'assoggettarsi ad essa, hanno una lunga tradizione nel sionismo. E' infatti abbastanza comprensibile che un popolo senza esperienza politica abbia sempre nutrito la speranza infantile che qualche Grande Fratello si facesse avanti per aiutare gli ebrei risolvere i loro problemi, proteggerli dagli arabi e, alla fine regalare loro un magnifico Stato ebraico decorato di tutto punto. Nell'immaginazione degli ebrei, questo ruolo doveva essere ricoperto dalla Gran Bretagna, fino alla pubblicazione del Libro Bianco; e a causa di questa fede ingenua, e di una sottovalutazione altrettanto ingenua delle forze arabe, i capi ebraici si sono lasciati sfuggire un'opportunità dietro l'altra di giungere ad un'intesa con gli arabi. Dopo lo scoppio della seconda guerra mondiale, e in particolare a partire dal Piano Biltmore, il ruolo immaginario di Grande Fratello degli ebrei è toccato agli Stati Uniti. Ma è diventato presto chiaro che la posizione dell'America non è più soddisfacente di quella degli inglesi, per cui la Russia sovietica è ora la sola potenza nella quale sia possibile riporre folli speranze. E' tuttavia degno di nota che la Russia sia il primo

Grande Fratello di cui persino gli ebrei non si fidano molto. Per la prima volta, si è insinuata nelle speranze degli ebrei una nota di cinismo.

Sfortunatamente, questa salutare mancanza di fiducia non è causata tanto da una particolare diffidenza nei confronti della politica sovietica, quanto da un altro modo di sentire tradizionalmente sionista, ormai penetrato in tutti gli strati del popolo ebraico: la convinzione cinica e profondamente radicata che tutti i gentili siano antisemiti, e tutti e tutto siano contro gli ebrei, che il mondo possa essere diviso, per usare le parole di Herzl, in «*verschämte und unverschämte Antisemiten*» [Antisemiti timorosi e antisemiti spudorati], e che «il significato fondamentale del sionismo sia la ribellione degli ebrei contro la loro inutile e sfortunata missione: sfidare i gentili ad essere più spietati di quanto essi non osino esserlo, senza costringerli ad essere buoni come dovrebbero, [col risultato che la ribellione sionista ha finito per riprodurre] in una prospettiva alterata il quadro dinamico della missione di Israele» (Benjamin Halpern in *New Leader*, dicembre 1947). In altri termini, la generale ostilità dei gentili, un fenomeno che Herzl pensava interessare soltanto gli ebrei della *Galut*, e che sarebbe perciò scomparso con la normalizzazione della situazione degli ebrei in Palestina, è ora ritenuta dai sionisti immutabile, un dato di fatto perenne della storia ebraica, che si ripete in ogni circostanza, persino in Palestina.

E' ovvio che questo atteggiamento è chiaro sciovinismo razzista ed è altrettanto ovvio che questa divisione tra gli ebrei e tutti gli altri popoli - che devono essere classificati come nemici - non è diversa da altre teorie sulla prevalenza della razza (anche se la *razza prevalente* ebraica non si è assunta il compito di conquistare, ma quello di suicidarsi per mano dei suoi più attivi rappresentanti). E' anche chiaro che qualsiasi interpretazione fondata su tali *principi* è irreparabilmente esclusa da ogni contatto con le realtà di questo mondo. Nondimeno, è un fatto che tali atteggiamenti permeano, in modo più o meno evidente, l'atmosfera generale dell'ebraismo; perciò i capi ebraici possono minacciare il suicidio di massa suscitando l'approvazione del loro pubblico, e il terribile e irresponsabile *altrimenti cadremo* compare in tutte le dichiarazioni ebraiche ufficiali, provenienti tanto da fonti radicali che moderate.

Chiunque creda in un governo democratico conosce l'importanza di un'aperta opposizione. Attualmente, la tragedia della politica ebraica è dovuta sia al fatto di essere interamente determinata dall'Agenzia ebraica, sia al fatto che questa non ha una forte opposizione né in Palestina né in America. Dal tempo della Dichiarazione Balfour, sono stati i non-sionisti ad esprimere, nell'ambito della politica sionista, un'aperta opposizione (questo è certamente vero dopo il 1929, quando l'Agenzia ebraica allargata scelse metà dell'Esecutivo tra i non-sionisti). Ma oggi non esiste più alcuna opposizione non-sionista rispetto a tutti gli obiettivi pratici. Questo malaugurato sviluppo è stato favorito, se non provocato, dal fatto che gli Stati Uniti e le Nazioni Unite hanno alla fine accolto una richiesta ebraica estremistica che i non-sionisti avevano sempre considerato irrealistica. Quando le grandi potenze si sono dichiarate a favore di uno Stato ebraico, i non-sionisti si sono creduti rifiutati dalla realtà stessa. La loro improvvisa perdita di importanza, e la loro impotenza di fronte a quello che essi si ritenevano autorizzati a considerare un fatto compiuto, erano il

risultato di un atteggiamento che ha sempre fatto coincidere la realtà con il complesso dei fatti prodotti dalle autorità costituite - e solo da quelle. Essi avevano creduto nella Dichiarazione Balfour piuttosto che nel desiderio del popolo ebraico di edificare la propria patria; avevano tenuto conto dei governi britannico ed americano invece che del popolo che viveva nel Vicino Oriente. Si erano rifiutati di seguire il Piano Biltmore - ma lo hanno accettato non appena questo è stato riconosciuto dagli Stati Uniti e dalle Nazioni Unite.

Ora, se i non-sionisti avessero voluto comportarsi in modo davvero realistico nella politica sionista, avrebbero dovuto insistere, e continuare ad insistere, sul fatto che la presenza degli arabi in Palestina era, tra tutte, la sola realtà stabile, una realtà che nessuna decisione avrebbe potuto modificare - con l'eccezione, forse, della decisione di uno Stato totalitario, attuata in virtù della sua fama di forza spietata. Invece, essi si sono ingannati sulle decisioni delle grandi potenze rispetto alle realtà ultime e non hanno avuto il coraggio di mettere in guardia dalle conseguenze della spartizione e della proclamazione di uno Stato ebraico non solo i loro compagni ebrei, ma anche i loro rispettivi governi. E' di cattivo auspicio che non sia rimasto alcun partito sionista importante ad opporsi alla decisione del 29 novembre, dal momento che la minoranza si stava impegnando a favore dello Stato ebraico e gli altri (la maggioranza guidata da Weizmann) a favore della spartizione; ma è assolutamente tragico che in questo momento, che è veramente decisivo, l'aperta opposizione dei non-sionisti sia semplicemente scomparsa.

Di fronte alla *disperata fermezza* dello *yishuv* (come un delegato palestinese si è recentemente espresso) e alle minacce di suicidio dei capi ebraici, potrebbe essere utile ricordare agli ebrei e al mondo che cosa *cadrà* se dovesse verificarsi in Palestina la tragedia finale.

La Palestina e l'edificazione di una patria ebraica rappresentano oggi la grande speranza e il grande orgoglio degli ebrei di tutto il mondo. Ciò che accadrebbe agli ebrei, individualmente e collettivamente, se questa speranza e questo orgoglio dovessero venire distrutti in un'altra catastrofe, è quasi inimmaginabile. Ma è certo che questo diventerebbe il fatto centrale della storia ebraica, e forse l'inizio dell'auto-annientamento del popolo ebraico. Non esiste ebreo la cui visione della vita e del mondo non sarebbe radicalmente cambiata da questa tragedia.

Se lo *yishuv* cadesse, trascinerebbe con sé nella caduta le comunità dei *kibbutzim* - che costituiscono forse l'esperimento sociale più promettente tra tutti quelli compiuti nel ventesimo secolo e l'esperienza più bella della patria ebraica.

Qui, in totale libertà e senza impedimenti da parte dei governi, sono stati creati una nuova forma di proprietà, un nuovo tipo di lavoro agricolo, nuovi modi di vita familiare e di educazione dei bambini e nuovi modi di affrontare i difficili conflitti tra città e campagna, tra lavoro agricolo e industriale.

La gente dei *kibbutzim* è stata troppo assorbita dalla sua rivoluzione silenziosa ed efficace per far udire distintamente la sua voce nella politica sionista. Se è vero che i membri del gruppo *Irgun-Stern* non sono stati reclutati nei *kibbutzim*, è anche vero che i *kibbutzim* non hanno seriamente ostacolato il terrorismo.

E' stata questa completa astensione dalla politica, questo entusiastico assorbimento nei problemi immediati ad impedire ai pionieri del *kibbutz* di portare avanti la loro opera senza venire disturbati dalle ideologie più dannose dei nostri tempi, di creare leggi nuove e nuovi modelli di comportamento, di fondare nuove consuetudini e nuovi valori da tradurre e integrare in nuove istituzioni. La perdita dei *kibbutzim*, la fine del nuovo genere di uomo da essi prodotto, la distruzione delle loro istituzioni e l'oblio nel quale cadrebbe il frutto delle loro esperienze - tutto questo costituirebbe il più crudele dei colpi inferti alle speranze di tutti coloro, ebrei e non ebrei, che non sono in pace, né mai lo saranno, con la società odierna e i suoi *standard*. Infatti, questo esperimento ebraico in Palestina mantiene salda la speranza di soluzioni accettabili ed applicabili non solo a casi individuali, ma anche ad ampie masse di uomini di ogni parte del mondo, la cui dignità e umanità sono, nel nostro tempo, così gravemente minacciate dalla pressione della vita moderna e dei suoi problemi irrisolti.

Con lo *yishuv* cadrebbe un ulteriore precedente, o almeno la possibilità di crearlo - quello della stretta collaborazione tra due popoli, dei quali uno incarna gli aspetti più avanzati della civiltà europea, l'altro una precedente vittima dell'oppressione coloniale e dell'arretratezza. L'idea di una cooperazione arabo-ebraica, benché non si sia mai realizzata a nessun livello e appaia oggi più lontana che mai, non è una fantasticheria irrealistica, ma una fondata constatazione del fatto che senza di essa l'intera impresa ebraica in Palestina è destinata a fallire. Ebrei ed arabi potrebbero essere indotti dalle circostanze a mostrare al mondo che tra i due popoli non esistono differenze che non possano essere superate. In effetti, la realizzazione di un tale *modus vivendi* potrebbe alla fine venir presa a modello per neutralizzare le pericolose tendenze di popoli un tempo oppressi: escludersi dal resto del mondo ed elaborare complessi di superiorità nazionalistici.

Molte opportunità di fondare un'amicizia arabo-ebraica sono già state sprecate, ma nessuno di questi insuccessi può cambiare il fatto fondamentale che l'esistenza degli ebrei, in Palestina, dipende da quell'amicizia. Inoltre, gli ebrei sono avvantaggiati dal fatto che, esclusi per secoli dalla storia ufficiale, non hanno un passato imperialistico da farsi perdonare. Nelle relazioni internazionali, essi possono ancora agire come avanguardia, su scala piccola, ma efficace - nello stesso modo in cui, nei *kibbutzim*, hanno agito come avanguardia nelle relazioni sociali, nonostante il numero relativamente limitato di persone implicate.

L'esito definitivo di una guerra totale tra arabi ed ebrei è quasi certo. Si possono vincere molte battaglie senza vincere la guerra. E finora, in Palestina, non ha ancora avuto luogo alcuna vera battaglia.

Inoltre, anche se gli ebrei dovessero vincere la guerra, la sua fine costituirebbe l'unica possibilità e l'unica realizzazione del sionismo nella Palestina distrutta. La nuova terra sarebbe qualcosa di molto diverso dal sogno degli ebrei di tutto il mondo, sionisti e non-sionisti. Gli ebrei *vittoriosi* vivrebbero circondati da una popolazione araba interamente ostile, segregati entro confini perennemente minacciati, a tal punto occupati a difendersi fisicamente da eliminare ogni altro interesse e ogni altra attività.

L'intero popolo smetterebbe di interessarsi allo sviluppo della cultura ebraica; rinunciarebbe agli esperimenti sociali, quasi fossero lussi privi di importanza pratica; il pensiero politico sarebbe centrato sulla strategia militare, lo sviluppo economico sarebbe determinato esclusivamente dalle necessità della guerra. E questa sarebbe la sorte di una nazione che - indipendentemente dal numero di immigrati che potrebbe ancora assorbire e dall'estensione del suo territorio (nel quale, secondo la folle richiesta dei revisionisti, dovrebbero rientrare Palestina e Transgiordania) - continuerebbe ad essere un piccolo popolo soverchiato dalla prevalenza numerica e dall'ostilità dei suoi vicini.

In queste condizioni (come ha fatto notare Ernst Simon) gli ebrei di Palestina degenererebbero in una di quelle piccole tribù di guerrieri di cui la storia, fin dai tempi di Sparta, ci ha fatto conoscere il valore e l'importanza. Le loro relazioni con il mondo ebraico diventerebbero problematiche, perché le loro strategie di difesa potrebbero scontrarsi in ogni momento con quelle di altri paesi con un alto numero di ebrei. Alla fine, gli ebrei di Palestina si separerebbero dalla più consistente massa degli ebrei delle altre parti del mondo e si trasformerebbero, nel loro isolamento, in un popolo completamente nuovo. Diventa così chiaro che, in questo momento e nelle circostanze attuali, l'edificazione di uno Stato ebraico può avvenire solo a scapito di una patria ebraica.

Fortunatamente, rimangono alcuni ebrei che hanno mostrato di possedere, in questi tempi amari, troppa saggezza e un senso di responsabilità troppo grande per seguire ciecamente masse disperate e fanatiche. Contrariamente a tutte le apparenze, rimangono alcuni arabi che non possono accettare la colorazione sempre più fascista che i loro movimenti nazionali vanno assumendo.

Inoltre, fino a poco tempo fa, gli arabi di Palestina erano relativamente poco interessati ad un conflitto con gli ebrei, ed anche ora lasciano il combattimento vero e proprio ai cosiddetti volontari provenienti dai paesi confinanti. Ma, ora, anche questa situazione sta cambiando. Le evacuazioni di Haifa e di Tiberiade da parte delle loro popolazioni arabe sono, fino a questo momento, gli avvenimenti più infausti di tutta la guerra arabo-ebraica. Senza un'accurata preparazione, queste evacuazioni non si sarebbero potute compiere, ed è poco probabile che esse siano avvenute spontaneamente. Ciò nonostante, è molto dubbio che la *leadership* araba, il cui intento è quello di creare una condizione di sradicamento tra gli arabi di Palestina per scuotere il mondo musulmano, avrebbe potuto convincere decine di migliaia di abitanti ad abbandonare i loro beni entro breve tempo se il massacro di Deir Yassin non avesse seminato il terrore degli ebrei tra la popolazione araba. E solo qualche mese prima era stato commesso, nella stessa Haifa, un altro crimine che ha fatto il gioco della *leadership* ebraica, quando l'*Irgun* aveva gettato una bomba in un gruppo di lavoratori arabi, fuori della raffineria di Haifa, uno dei pochi luoghi in cui ebrei ed arabi avevano lavorato per anni fianco a fianco.

Le conseguenze politiche di questi atti, nessuno dei quali aveva alcun obiettivo politico, sono in entrambi i casi fin troppo chiare: essi erano diretti contro quei luoghi in cui le relazioni amichevoli tra arabi ed ebrei non erano state ancora completamente

distrutte; miravano a suscitare la collera del popolo arabo al fine di combattere la tentazione di negoziare della *leadership* ebraica; essi hanno creato quell'atmosfera di complicità di fatto che è uno dei principali requisiti per la conquista del potere da parte dei gruppi terroristici. E, in effetti, nessuna *leadership* ebraica si è mai fatta avanti per impedire che l'*Irgun* si occupasse di questioni politiche e dichiarasse guerra a tutti gli arabi in nome della comunità ebraica. Le tiepide proteste dell'Agenzia ebraica e dell'*Haganah*, perennemente tentennanti, sono state seguite da un annuncio proveniente da Tel Aviv, secondo il quale l'*Irgun* e l'*Haganah* erano sul punto di concludere un accordo. L'attacco dell'*Irgun* a Jaffa, che l'*Haganah* ha denunciato per prima, è stato seguito da un accordo per un'azione congiunta e dall'invio di elementi dell'*Haganah* a Jaffa. Questo mostra fino a che punto l'iniziativa politica sia già nelle mani dei terroristi.

L'attuale Esecutivo dell'Agenzia ebraica e il *Vaad Leumi* hanno ormai ampiamente dimostrato di non volere o di non poter impedire che i terroristi prendano decisioni politiche a nome dell'intero *yishuv*. Non è nemmeno sicuro che l'Agenzia ebraica sia ancora nella posizione di negoziare una tregua temporanea, poiché il rispetto di questa verrebbe largamente a dipendere dal consenso dei gruppi estremistici. E' quasi certo che questa è stata una delle ragioni per cui i rappresentanti dell'Agenzia, che dovevano conoscere i disperati bisogni del loro popolo, hanno permesso che le recenti trattative per giungere ad una tregua si interrompessero. Può darsi che essi siano stati riluttanti a rivelare al mondo intero la loro mancanza di potere e di autorità effettivi.

Le Nazioni Unite e gli Stati Uniti hanno finora semplicemente accettato i delegati eletti dai popoli ebraico ed arabo, comportandosi senz'altro in modo corretto. Tuttavia, dopo la rottura delle trattative per una tregua, sembrerebbe che le grandi potenze abbiano ora solo due alternative: o abbandonare il paese (con la possibile esclusione dei luoghi santi) ad una guerra, la quale non solo può significare un altro sterminio degli ebrei, ma può anche trasformarsi in un conflitto mondiale su larga scala; oppure occupare il paese con truppe straniere e governarlo senza dare troppo peso né agli ebrei né agli arabi. La seconda alternativa è chiaramente imperialistica e finirebbe con ogni probabilità in un fallimento se non venisse realizzata da un governo totalitario, con tutti gli strumenti propri del terrore poliziesco.

Tuttavia, questa difficile circostanza potrebbe offrire una via d'uscita se gli Stati Uniti riuscissero a trovare il coraggio di fare, in questa situazione senza precedenti, un passo senza precedenti: rivolgersi a quegli ebrei e a quegli arabi che sono attualmente isolati a causa della loro provata fede nella cooperazione arabo-ebraica, e chiedere loro di accordarsi per una tregua. Da parte ebraica, le persone chiaramente più adatte a questo scopo sono, in questo momento, i membri del cosiddetto gruppo *Ihud* tra i sionisti, e certe eminenti personalità tra i non-sionisti.

Una simile tregua, o meglio, un simile accordo preliminare - stipulato anche tra gruppi non accreditati - mostrerebbe agli ebrei e agli arabi che questo si può fare. Conosciamo la proverbiale vulnerabilità delle masse; esiste una seria possibilità di mutare rapidamente e radicalmente lo stato d'animo, che è la condizione indispensabile per giungere a soluzioni concrete.

Questa mossa, tuttavia, potrebbe essere efficace solo se venissero fatte immediate concessioni ad entrambe le parti. Se si considerano le enormi esigenze dei profughi ebraici, il Libro Bianco è stato un ostacolo gigantesco. Se i problemi del popolo ebraico non vengono risolti, non ci si può aspettare nessun miglioramento nel suo stato d'animo. L'immediata ammissione dei profughi ebrei in Palestina, benché limitata in termini di tempo e numeri, e l'immediata ammissione dei profughi ebrei e non ebrei negli Stati Uniti, al di fuori delle quote ammesse, sono requisiti indispensabili per una soluzione ragionevole. D'altra parte, dovrebbe essere assicurata agli arabi di Palestina una parte ben definita nello sviluppo ebraico del paese, che in tutti i casi continuerà ad essere la loro patria comune. Questo non sarebbe impossibile se le notevoli somme ora destinate alla difesa e alla ricostruzione potessero essere utilizzate per la realizzazione del progetto della *Jordan Valley Authority*.

Non ci sono dubbi che un'amministrazione fiduciaria come quella proposta dal Presidente Truman e sottoscritta dal Dott. Magnes sia la migliore soluzione temporanea. Essa avrebbe il vantaggio di impedire che si instaurasse una sovranità senza altro diritto sovrano che quello di suicidarsi. Essa consentirebbe un periodo di pacificazione degli animi. Potrebbe avviare il progetto della *Jordan Valley Authority* come iniziativa governativa, e potrebbe istituire, per la sua realizzazione, comitati locali arabo-ebraici, diretti e patrocinati da un ente internazionale. Potrebbe assegnare a membri dell'intelligentsia ebraica ed araba incarichi nelle amministrazioni locali ed urbane. Non meno importante, infine, è il fatto che l'assoggettamento dell'intera Palestina ad amministrazione fiduciaria rinvierebbe e forse eviterebbe la spartizione del paese.

E' vero che molti ebrei non fanatici e di provata buona volontà hanno creduto che la spartizione fosse un possibile mezzo per risolvere il conflitto arabo-ebraico. Tuttavia, alla luce della realtà politica, militare e geografica, non si è trattato che di un'illusione. Nel migliore dei casi, la divisione di un paese tanto piccolo potrebbe significare la fossilizzazione del conflitto, che finirebbe col bloccare lo sviluppo di entrambi i popoli; nel peggiore dei casi, essa costituirebbe uno stadio temporaneo, durante il quale entrambe le parti si preparerebbero ad un'altra guerra. La proposta alternativa di uno Stato federato, anch'essa recentemente sottoscritta dal Dott. Magnes, è molto più realistica; benché istituisca un governo comune per due popoli diversi, essa evita il problema della frammentazione in gruppi di maggioranza e di minoranza, che è insolubile per definizione. Una struttura federata, inoltre, dovrebbe basarsi su consigli istituiti dalla comunità arabo-ebraica, il che starebbe ad indicare che il conflitto arabo-ebraico sarebbe risolto al livello più concreto e più promettente, quello del buon vicinato. Uno Stato federato, infine, potrebbe costituire il primo gradino per successive e più ampie strutture federate, nel Vicino Oriente e nell'area mediterranea.

Tuttavia, uno Stato federato come quello proposto dal Piano Morrison è al di fuori delle reali possibilità politiche odierne. Data l'attuale situazione, proclamare uno Stato federato senza il consenso e contro la volontà di entrambi i popoli sarebbe tanto

incauto quanto lo è stato proclamare la spartizione. Non è certamente questo il momento per soluzioni definitive; oggi, ogni singolo passo possibile e praticabile è un tentativo in direzione della pacificazione, e nulla di più.

L'amministrazione fiduciaria non è una soluzione né ideale né definitiva. Ma la politica offre raramente soluzioni ideali o definitive. Un'amministrazione fiduciaria delle Nazioni Unite potrebbe essere una soluzione efficace solo se gli Stati Uniti e la Gran Bretagna fossero disposti a sostenerla, qualunque cosa accada. Questo non implica necessariamente un grande impegno militare. Ci sono ancora buone possibilità di arruolare forze di polizia sul posto se i membri attuali del Supremo Consiglio arabo e dell'Agenzia ebraica dovessero negare l'autorità nel paese. Piccole unità locali formate da ebrei e da arabi, agli ordini di ufficiali superiori provenienti dai paesi membri delle Nazioni Unite, potrebbero diventare un'importante scuola per il futuro autogoverno di cooperazione.

Sfortunatamente, è molto probabile che, in un'atmosfera di isteria, simili proposte vengano respinte come *pugnalate alla schiena* o come irrealistiche.

Esse non sono né l'una né l'altra cosa; rappresentano, al contrario, il solo modo per salvare la realtà della patria ebraica.

Indipendentemente dall'esito dell'attuale *impasse*, i seguenti fattori oggettivi dovrebbero essere i criteri assiomatici per distinguere tra bene e male, tra giusto e sbagliato:

1) Il vero obiettivo degli ebrei, in Palestina, è l'edificazione di una patria ebraica. Questo obiettivo non deve mai essere sacrificato alla pseudo-sovrànità di uno Stato ebraico.

2) L'indipendenza della Palestina può essere raggiunta solo sulla solida base di una cooperazione arabo-ebraica. Finché i capi ebraici ed arabi affermeranno che non esiste *alcun ponte* tra ebrei ed arabi (come ha detto Moshe Shertok), il territorio non può essere lasciato al buon senso politico dei suoi abitanti.

3) L'eliminazione di tutti i gruppi terroristici (e non gli accordi con loro) e l'immediata punizione di tutte le azioni terroristiche (e non semplicemente le proteste contro di esse), costituiranno la sola prova valida del fatto che il popolo ebraico di Palestina ha recuperato il suo senso della realtà politica, e che la *leadership* sionista ha di nuovo sufficiente senso di responsabilità perché le siano affidate le sorti dello *yishuv*.

4) L'immigrazione in Palestina, soggetta a limitazioni quantitative nel tempo, è il solo *minimo irriducibile* nella politica ebraica.

5) L'auto-governo locale e i consigli urbani e rurali arabo-ebraici, istituiti su piccola scala e quanto più numerosi possibile, sono i soli provvedimenti politici realistici che possano alla fine condurre all'emancipazione politica della Palestina.

Non è ancora troppo tardi.

SULLA “COLLABORAZIONE”

(ottobre 1948).

Egregio Signore,

il numero di agosto di *Jewish Frontier* conteneva un articolo di Ben Halpern, *The Partisan in Israel*, nel quale venivo attaccata, insieme a Robert Weltsch e a Ernst Simon, per le mie opinioni politiche e per le mie convinzioni personali. Poiché l'attacco del Sig. Halpern a queste ultime si basava sulla sua intuizione del mio *subcosciente*, non argomentata e certamente inattesa, non credo sia necessaria una replica. Tuttavia, alcune delle questioni di carattere politico sollevate dal suo articolo sembrano pertinenti abbastanza da meritare una più attenta considerazione.

Il Sig. Halpern ha ragione quando afferma che esiste un'opposizione alla politica sionista attuale, basata, da un lato, su un'analisi a lungo termine della posizione degli ebrei nel Vicino Oriente e, dall'altro, su una perdita di fiducia nel valore etico e politico di ogni comportamento ispirato a principi razziali e sciovinisti; e ha ragione quando afferma che questa opposizione non sarà ridotta al silenzio o negata a causa della mutevolezza degli attuali raggruppamenti. E' vero, infine, che i timori espressi da alcuni membri di questa opposizione, da me in particolare, si sono rilevati fortunatamente infondati per quel che riguarda il presente.

Non credo sia ancora il momento di discutere sul contesto politico delle vittorie militari dello Stato di Israele, molto complicato e pericoloso. Anche senza un'analisi di questo genere, non dovremmo aver bisogno di interpretazioni 'metafisiche' per comprendere la differenza di efficacia e di importanza esistente tra alcuni successi militari in un piccolo paese, contro soldati male equipaggiati e mal guidati, e l'opposizione massiccia e minacciosa di molti milioni di persone, dal Marocco all'Oceano Indiano. Questi ed altri raggruppamenti simili costituiscono quella realtà di ampia portata che non è certamente meno *reale* di quella di Gerusalemme o della Galilea. Il guaio della realtà è che, pur senza trascendere il nostro mondo, non sempre ci è immediatamente evidente.

Ciò che il Sig. Halpern non comprende, come molti nostri intellettuali che si occupano di politica, è che lo spirito con cui noi ci occupiamo di politica non è profetico, ma solo ammonitore. Se fossi tanto folle e rassegnata da recitare la parte del profeta, sarei certamente disposta a dividerne l'eterno destino, quello di essere continuamente sconfessato, tranne che nel momento decisivo, quando è troppo tardi.

Molto più pertinenti di questa polemica sul *realismo* sono, nell'articolo di Halpern, quei passi che trattano della differenza tra il *tipo del partigiano* e il *tipo del collaborazionista*. (Qui il Sig. Halpern usa il metodo weberiano di costruzione dell'idealtipo, provando così quanto sia difficile evitare «un genere di ragionamento

che [è] ... in sostanza metafisico»). Ovviamente, il termine *collaborazionista* è diffamatorio: in realtà, tuttavia, Halpern gli restituisce il suo significato neutrale letterale. Ed è perfettamente vero che tutte le persone da lui attaccate si sono interessate, in modi diversi, alla relazione tra lo *yishuv* e il mondo esterno e sono state costantemente attente ai paesi, alle persone e alle istituzioni con le quali sarebbe possibile collaborare. Questo è evidente soprattutto nel caso del Dott. Magnes, che si è notevolmente adoperato per far giungere arabi ed ebrei ad un accordo che potesse costituire la base per una soluzione al problema palestinese. Ovviamente, Halpern non ha preso in considerazione il gruppo *Ihud*, per l'irrealizzabilità dei suoi obiettivi. Eppure, la recente proposta del Dott. Magnes di creare una Confederazione palestinese si accorda con alcune delle idee fondamentali contenute nel pacchetto delle proposte di pace del Conte Bernadotte, del 4 luglio. Forse il Sig. Halpern è del parere che il mediatore sia un uomo privo di senso pratico?

La questione centrale di questa polemica riguarda in realtà la volontà o la non volontà di collaborare. Di nuovo, essa si collega ad una più antica e sgradevole questione della politica sionista, il problema di distinguere tra amico e nemico. Quando, negli anni trenta, l'Agenzia ebraica concluse con la Germania nazista un «accordo per il trasferimento» era implicato il problema connesso a questa distinzione. Il sionismo ufficiale riteneva che l'accordo fosse una saggia soluzione perché rendeva possibile il trasferimento di parte dei beni ebraici dalla Germania alla Palestina, in modo tale che si presentasse come un'operazione commerciale tedesca. L'accordo fu aspramente criticato da larga parte degli ebrei perché, dal punto di vista di una politica lungimirante, sembrava incauto che un organismo politico ebraico si mettesse a negoziare con un governo antisemita. Benché in senso opposto, un simile errore di giudizio costituisce uno dei principali punti di contrasto tra il sionismo ufficiale e la sua attuale opposizione *collaborazionista*, ed ha condotto il Sig. Halpern a fraintendere completamente la mia analisi del comportamento ispirato al principio del tutto-o-niente. In verità, se la Gran Bretagna fosse ostile agli ebrei, come lo è la Germania nazista, il tutto-o-niente sarebbe giustificato. Il punto è precisamente questo, che oggi una certa isteria generale impone ad un mondo in certa misura disponibile le strategie del tutto-o-niente. Questo è sciovinismo: tende a dividere il mondo in due metà, una delle quali è la propria nazione, che il destino, la malvagità o la storia hanno opposto ad un intero mondo di nemici.

Né gli arabi né gli inglesi sono nemici cui si possa applicare un giustificato atteggiamento del tutto-o-niente. Dovremmo vivere in pace con gli uni e con gli altri. La lotta in Palestina, si situa all'interno di un'ampia cornice internazionale e la corretta distinzione tra amico e nemico sarà una questione di vita o di morte per lo Stato d'Israele. Le diverse possibilità attuali stanno pericolosamente confondendo queste fondamentali distinzioni. Un buon esempio è dato dal programma attuato in Israele dall'ala sinistra laburista che tiene conto sia della Russia sia dell'Inghilterra. Questa è anche una delle ragioni per cui l'atteggiamento del *partigiano* non può venire generalizzato - comunque possa suonare la descrizione allettante ed entusiastica di Halpern. Un'analisi più approfondita potrebbe facilmente mostrare che nel momento in cui il *partigiano* viene respinto dal meccanismo di potere dello Stato,

si trasforma in quel genere di *soldato politico* che conosciamo fin troppo bene nei governi totalitari. Ciò di cui avrà più bisogno il nuovo Stato d'Israele saranno i cittadini responsabili (il «*tipo del citoyen*», per usare il linguaggio del Sig. Halpern) che sapranno conservare le loro qualità di pionieri e che, dopo aver perso la fede nelle ideologie internazionalistiche, saranno in grado di guardare al mondo che ancora li circonda in una prospettiva nuova, più sobria e più giusta.

Hannah Arendt

PACE O ARMISTIZIO NEL VICINO ORIENTE?

(gennaio 1950)*

La pace nel Vicino Oriente è indispensabile per lo Stato di Israele, per il popolo arabo e per il mondo occidentale. La pace, diversamente da un armistizio, non può essere imposta dall'esterno, può essere solo il risultato di negoziati, di un compromesso reciproco e di un accordo finale tra ebrei e arabi.

L'insediamento ebraico in Palestina può diventare un importante fattore di sviluppo per il Vicino Oriente, ma resterà sempre un'isola relativamente piccola in un mare arabo. Anche nel caso di massima immigrazione nel corso di molti anni, la riserva di potenziali cittadini di Israele è limitata a circa due milioni di persone, una cifra che potrebbe essere sostanzialmente aumentata solo da eventi catastrofici negli Stati Uniti o in Unione Sovietica. Tuttavia (a parte l'improbabilità di tali eventi), poiché lo Stato di Israele deve la sua stessa esistenza a queste due potenze mondiali e poiché il mancato raggiungimento di un'autentica intesa arabo-ebraica renderà necessariamente la sua sopravvivenza ancor più dipendente dalla solidarietà e dal sostegno costanti dell'una o dell'altra, una catastrofe ebraica nei due grandi centri superstiti dell'ebraismo mondiale porterebbe quasi immediatamente ad una catastrofe in Israele.

Gli arabi sono stati quasi fin dall'inizio ostili alla costituzione di una patria ebraica. La sollevazione del 1921, il pogrom del 1929, le agitazioni dal 1936 al 1939 sono state le pietre miliari nella storia delle relazioni arabo-ebraiche sotto la dominazione britannica. Era del tutto logico che il ritiro delle truppe britanniche coincidesse con lo scoppio di una guerra arabo-ebraica, ed è degno di nota che il fatto compiuto delle vittorie dello Stato di Israele e degli ebrei sulle milizie arabe abbia influito così poco sulla politica araba. Contrariamente a tutte le speranze, sembrerebbe che la forza sia l'unico argomento che gli arabi sono incapaci di comprendere.

Per quanto riguarda le relazioni arabo-ebraiche, la guerra e le vittorie israeliane non hanno cambiato o risolto alcunché. Qualsiasi compromesso senza una pace autentica darà agli arabi il tempo di diventare più forti, di ridurre le rivalità tra gli Stati arabi, e forse di promuovere trasformazioni rivoluzionarie in campo sociale, economico e politico. Nel mondo arabo, probabilmente, tali mutamenti avverranno comunque, ma la questione è se essi saranno ispirati da uno spirito di *revanche* e si cristallizzeranno in un'ostilità comune contro Israele, o se saranno indotti dalla comprensione degli interessi comuni e si cristallizzeranno in una stretta cooperazione economica e politica con gli ebrei, il popolo più progredito ed occidentalizzato della regione. La

* Questo saggio è stato scritto nel 1948 su suggerimento di Judah L. Magnes, già Presidente dell'Università Ebraica a Gerusalemme, il quale, dalla fine della prima guerra mondiale al giorno della sua morte, nell'ottobre del 1948, è stato un eminente portavoce ebraico dell'intesa arabo-ebraica in Palestina. E' dedicato alla sua memoria.

riluttanza degli arabi ad avviare negoziati di pace diretti e la (implicita) ammissione che essi preferirebbero una pace imposta da una potenza esterna, da un lato, e l'atteggiamento israeliano nei confronti del problema da rifugiati arabi, dall'altro, sembrano argomenti a favore della prima possibilità. Ma tutte le considerazioni di entrambi i popoli in nome del proprio interesse parlano a favore della seconda. Certamente queste ragioni sono deboli in un secolo in cui le questioni politiche non sono più determinate dal senso comune e in cui i rappresentanti delle grandi potenze si comportano spesso più da giocatori d'azzardo che non da uomini politici.

A tali considerazioni generali va aggiunta l'educazione all'irresponsabilità che è stato il fattore concomitante del sistema mandatario. Per venticinque anni i popoli della Palestina hanno potuto contare sul governo britannico per mantenere una stabilità sufficiente a promuovere un generale avanzamento e per sentirsi liberi di indulgere a tutti i generi di comportamento emotivo, nazionalistico ed illusorio. Rivolte occasionali, anche se appoggiate dalla quasi totalità della popolazione (come, ad esempio, le agitazioni dal 1936 al 1939, che furono precedute da un riuscito sciopero generale degli arabi, o la lotta degli ebrei contro la manodopera araba, nel 1934-36, appoggiata praticamente dall'intera popolazione ebraica) non hanno condotto a nulla di più serio di un'ennesima Commissione d'inchiesta o di una nuova variante nel complicato gioco della politica imperialistica britannica.

E' naturale che in un'atmosfera priva di qualsiasi serietà entrambe le parti diventassero sempre più imprudenti, sempre più inclini a considerare esclusivamente i propri interessi e a trascurare le vitali realtà del paese nel suo complesso. Così gli arabi non si sono preoccupati di tener conto della rapida crescita della forza ebraica e delle conseguenze di lungo termine dello sviluppo economico, mentre gli ebrei hanno ignorato il risveglio dei popoli coloniali e la nuova solidarietà nazionalistica nel mondo arabo, dall'Iraq al Marocco francese. Nella speranza o nell'odio, entrambi i popoli hanno concentrato a tal punto la loro attenzione sui soli inglesi, che in pratica si sono ignorati a vicenda: gli ebrei hanno dimenticato che gli arabi, non gli inglesi, costituivano la realtà permanente nella situazione politica del Vicino Oriente; e gli arabi hanno dimenticato che i coloni ebrei, e non le truppe britanniche, intendevano stabilirsi permanentemente in Palestina.

Gli inglesi, d'altro canto, erano abbastanza soddisfatti di questa situazione, poiché essa impediva sia un accordo effettivo tra ebrei e arabi, che avrebbe potuto portare ad una ribellione contro la dominazione britannica, sia un aperto conflitto tra le due parti, che avrebbe potuto mettere in pericolo la pace del paese. Senza dubbio, «se il governo britannico si fosse realmente impegnato, con energia e buona volontà, ad instaurare buone relazioni tra ebrei e arabi, questo si sarebbe potuto realizzare» (Chaim Weizmann). Tuttavia, l'interesse britannico in un'intesa tra arabi ed ebrei, si risvegliò soltanto quando gli inglesi decisero di abbandonare il paese - una decisione che, tra l'altro, non fu causata né dal terrorismo ebraico né dalla Lega araba, ma che seguì la decisione del governo laburista di liquidare la dominazione britannica in India. Da allora gli inglesi sono stati sinceramente interessati ad un accordo arabo-ebraico e a prevenire la balcanizzazione della regione, che avrebbe potuto nuovamente attrarre una terza potenza. Ma benché gli interessi dei popoli del Vicino

Oriente coincidano certamente con gli attuali interessi britannici il passato imperialistico dell'Inghilterra le ha reso impossibile la negoziazione di un accordo ragionevole.

Ma la scelta tra una pace autentica e un armistizio non è affatto, e neppure principalmente, una questione di politica estera. Le strutture interne sia dello Stato arabo sia di quello ebraico dipendono da tale scelta. Un semplice armistizio imporrebbe al nuovo Stato di Israele di organizzare l'intera popolazione in vista di una mobilitazione permanente; la costante minaccia di un intervento armato influirebbe necessariamente sulla direzione di ogni sviluppo economico e sociale e porterebbe forse a una dittatura militare. La storia ha sufficientemente dimostrato la sterilità culturale e politica di piccole nazioni completamente militarizzate. E' probabile che gli esempi di Sparta e di esperimenti simili non spaventeranno una generazione di ebrei europei che stanno tentando di cancellare l'umiliazione dei mattatoi di Hitler con la dignità, da poco conquistata, della battaglia e con il trionfo della vittoria. Nondimeno, anche questa generazione dovrebbe riuscire a comprendere che una libera esistenza spartana sarà possibile solo dopo l'edificazione del paese, e la definitiva costituzione della patria ebraica, ciò che oggi non è assolutamente avvenuto. Spese eccessive per gli armamenti e uno stato di mobilitazione significherebbero non soltanto il soffocamento della giovane economia ebraica e la fine degli esperimenti sociali del paese, ma condurrebbero a una crescente dipendenza dell'intera popolazione dal sostegno finanziario e di altro tipo, della comunità ebraica americana.

Una situazione a metà tra la pace e la guerra sarà molto più facilmente sopportabile dagli arabi proprio a causa della stagnazione della loro vita economica e dell'arretratezza della loro vita sociale. Nel lungo periodo, comunque, il Vicino Oriente, impoverito, sottosviluppato e disorganizzato, ha bisogno della pace tanto quanto gli ebrei; ha bisogno della collaborazione degli ebrei per acquistare rapidamente la forza di uscire dalla condizione di vuoto di potere e per assicurare la propria indipendenza. Se gli Stati arabi non stanno solo fingendo di temere un'aggressione russa, ma se ne preoccupano veramente, la loro unica possibilità di salvezza risiede in una sincera collaborazione con lo Stato di Israele. L'argomentazione degli arabi, secondo la quale essi possono fare a meno dell'aiuto ebraico e preferiscono crescere lentamente ed organicamente, piuttosto che subire l'influenza di metodi e idee occidentali *stranieri*, può sembrare molto attraente ad alcuni romantici all'interno e all'esterno del mondo arabo. La semplice verità della questione è che l'evoluzione politica mondiale non concederà loro tempo sufficiente per uno sviluppo *organico*; gli arabi, benché potenzialmente più forti degli ebrei, non sono nemmeno una grande potenza, né sono in procinto di diventarlo. Le vittorie dell'esercito israeliano sono per loro pericolose non tanto a causa di un'eventuale dominazione ebraica, quanto perché dimostrano il loro evidente vuoto di potere. Se continueranno ad essere anti-occidentali, a consumare le loro energie combattendo il minuscolo Stato ebraico e ad indulgere al loro sterile orgoglio per mantenere intatto il carattere nazionale, su di loro incombe una minaccia molto più grave e reale dello spauracchio di una dominazione ebraica.

In termini di politica internazionale, il pericolo di questa piccola guerra tra due piccoli popoli è che essa attrae inevitabilmente le grandi potenze e le induce ad interferire, con il risultato che i conflitti esistenti esplodono perché possono essere combattuti per procura. Fino ad ora, né l'accusa ebraica di una invasione anglo-araba, né la controaccusa araba di un'aggressione russo-ebraica si sono dimostrate in qualche modo fondate. Tuttavia, la ragione per cui entrambe queste accuse sembrano così plausibili, e sono accettate così spesso, è che una tale situazione può effettivamente verificarsi.

Inoltre, l'ultima guerra ha mostrato fin troppo chiaramente che non esiste pretesto migliore o maggior aiuto per aspiranti aggressori, di insignificanti conflitti nazionali combattuti con violenza sciovinistica. I popoli del Vicino Oriente, che mostrano una tale allarmante rassomiglianza, nella psicologia e nella mentalità politica, con le piccole nazioni dell'Europa centrale e orientale, farebbero bene a considerare con quanta facilità queste ultime siano state conquistate da Stalin e da Hitler. Dovrebbero inoltre paragonarle alle piccole nazioni più fortunate, come i paesi scandinavi e la Svizzera, che non sono state divorate dall'odio e lacerate da passioni sciovinistiche.

La grande fortuna degli ebrei e degli arabi, in questo momento, è che l'America e la Gran Bretagna non solo non hanno interesse a suscitare nuovi conflitti, ma, al contrario, desiderano sinceramente realizzare un'autentica pacificazione nell'intera regione. Le accuse reciproche degli ebrei e degli arabi di essere agenti britannici o russi servono solo ad offuscare le vere questioni: la determinazione ebraica di mantenere, e possibilmente estendere, la sovranità nazionale senza tener conto degli interessi arabi, e la determinazione araba di espellere *gli invasori* ebrei dalla Palestina, senza tener conto delle realizzazioni ebraiche in questa regione. Se questi comportamenti *indipendenti e sovrani* (la riluttanza araba, durante la guerra, ad accettare i consigli degli inglesi, e l'inclinazione ebraica ad interpretare come pressione qualsiasi piano l'America possa proporre, ad esempio, per il problema dei rifugiati arabi) continueranno incontrastati, allora l'indipendenza e la sovranità saranno perdute. Poiché un'amministrazione fiduciaria sotto il controllo delle Nazioni Unite è divenuta impossibile, il protrarsi di questa caparbia lascia solo tre generi di pace che il mondo alla fine può essere disposto ad offrire al Vicino Oriente: una Pax Britannica attualmente improbabile, una Pax Americana, persino più improbabile, o una Pax Moscovita che, ahimè, è l'unico pericolo effettivo.

L'incompatibilità delle rivendicazioni.

Una buona pace è in genere il risultato di negoziati e compromessi, non necessariamente di un programma. Lo stabilirsi di buone relazioni tra ebrei e arabi dipenderà da un mutato atteggiamento reciproco, da un cambiamento nell'atmosfera della Palestina e del Vicino Oriente, non necessariamente da una formula. Quasi nessun conflitto nella storia del mondo ha provocato, dall'esterno, tanti piani e formule; tuttavia, nessuno di questi è mai stato ritenuto accettabile dalle due parti.

Tutti, non appena resi pubblici sono stati denunciati o come filo-ebraici dagli arabi o come filo-arabi dagli ebrei.

Caratteristica, a questo proposito, è la sorte delle due proposte di pace Bernadotte. Il primo rapporto alle Nazioni Unite si chiudeva con una serie di suggerimenti conformi allo spirito della decisione di spartizione espressa dalle Nazioni Unite; esse prevedevano l'attuazione politica di una cooperazione economica per mezzo di una *politica estera coordinata e misure di difesa comune*, la negoziazione dei confini e la garanzia di una limitata immigrazione ebraica. Il secondo, al contrario, suggeriva due entità politiche completamente sovrane e indipendenti, separate da zone neutrali, e temporaneamente controllate da una Commissione delle Nazioni Unite. Entrambi i rapporti furono rifiutati da entrambe le parti. E' stato difficile riconoscere le differenze tra le due proposte di pace, perché esse avevano una cosa in comune: il riconoscimento dell'esistenza di uno Stato di Israele, da un lato, e dell'esistenza della popolazione araba in Palestina e nel Vicino Oriente, dall'altro.

Poiché nessuna formula, per quanto buona e ragionevole, sembra essere accettabile dalle parti, mentre l'attuale stato d'animo dei due popoli non muta, potrebbe essere che qualsiasi piano, per quanto rudimentale, diventi una base sufficiente di negoziato non appena questo stato d'animo sia mutato.

I due anni passati risalteranno nella storia ebraica per molti decenni, e forse per molti secoli a venire. Anche se la costituzione di uno Stato ebraico e lo scoppio di una guerra arabo-ebraica si dovessero alla fine rivelare come uno dei molti episodi effimeri nella storia infelice di un paese che ha conosciuto molti mutamenti di governi e di sorte, il loro ruolo di punto di svolta nella storia ebraica è già stato deciso. La maggioranza del popolo ebraico ritiene che gli avvenimenti degli ultimi anni siano connessi alla distruzione del Tempio, nel 70 d.C., e alle aspirazioni messianiche di due millenni di diaspora, più intimamente della decisione delle Nazioni Unite del 1947, della Dichiarazione Balfour del 1917, o persino dei cinquant'anni di pionierismo in Palestina. Le vittorie ebraiche non sono giudicate alla luce delle realtà attuali nel Vicino Oriente, ma alla luce di un passato molto lontano; l'attuale guerra riempie ogni ebreo di «una tale soddisfazione, come non ne abbiamo provata per secoli, forse dai giorni dei Maccabei» (Ben Gurion).

Questo senso di slancio storico, questa determinazione a considerare i recenti avvenimenti come un verdetto finale della storia, è senza dubbio rafforzato dal successo, ma il successo non è la sua fonte. Gli ebrei scesero in battaglia contro le truppe di occupazione britanniche e le milizie arabe con *lo spirito di Masada*, ispirato dallo slogan *o altrimenti cadremo*, determinati a rifiutare tutti i compromessi persino al prezzo del suicidio nazionale. Oggi il governo di Israele parla di fatti compiuti, di ragione del più forte, di necessità militari, di legge di conquista, quando due anni fa le stesse persone dell'Agenzia ebraica parlavano di giustizia e delle disperate necessità del popolo ebraico. Il popolo ebraico di Palestina ha scommesso su una carta - e ha vinto.

Alla risolutezza degli ebrei, che considerano i risultati come definitivi, si contrappone quella degli arabi, che li considerano come una parentesi. Qui, ancora una volta, ci troviamo di fronte ad una decisione che non può essere in alcun modo

dedotta o cambiata dagli eventi. Le sconfitte sembrano convalidare l'atteggiamento degli arabi tanto quanto le vittorie convalidano quello degli ebrei. La strategia araba, a questo proposito, è molto semplice: essa consiste principalmente in una diplomazia che non tiene conto delle sconfitte e che afferma e riafferma, con impassibile ostinazione, l'antico diritto di proprietà del paese e il rifiuto di riconoscere lo Stato di Israele.

Questo reciproco rifiuto di prendersi sul serio è forse il segno più chiaro della gravità della situazione. Durante la guerra, questo si è espresso nella pericolosa propensione ad interpretare l'intero conflitto come il risultato di una sinistra cospirazione dietro le quinte, nella quale gli arabi non avevano di fronte 700 mila o 800 mila ebrei di Palestina, ma la forza schiacciante dell'imperialismo americano, o russo, o di entrambi, mentre gli ebrei sostenevano di combattere non tanto contro i membri della Lega araba quanto contro il potere assoluto dell'Impero britannico. Gli arabi tentavano di trovare una spiegazione plausibile al fatto che sei Stati arabi non fossero riusciti a conseguire una sola vittoria contro le esigue forze ebraiche di Palestina, e gli ebrei non potevano accettare l'idea di essere in permanenza circondati da vicini ostili e tanto più numerosi di loro. Questo è abbastanza comprensibile. Tuttavia, il risultato finale di una propaganda (di per sé non degna di considerazione) che tratta gli avversari reali alla stregua di fantasmi o di marionette, è un clima che non consente negoziati: che senso ha prendere sul serio dichiarazioni e rivendicazioni, se si crede che esse sono al servizio di una cospirazione?

Questa situazione completamente irrealistica non è nuova. Per più di venticinque anni, ebrei e arabi si sono fatti richieste reciproche assolutamente incompatibili. Gli arabi non hanno mai abbandonato l'idea di uno Stato arabo unitario in Palestina, benché talvolta abbiano concesso con riluttanza limitati diritti di minoranza agli abitanti ebrei. Gli ebrei, con l'eccezione dei revisionisti, hanno rifiutato per molti anni di parlare dei loro obiettivi finali, in parte perché conoscevano fin troppo bene l'atteggiamento intransigente degli arabi, e in parte perché nutrivano una fiducia illimitata nella protezione britannica. Il Piano Biltmore del 1942, per la prima volta, formulò ufficialmente gli obiettivi politici ebraici - uno Stato unitario ebraico in Palestina con la garanzia di determinati diritti di minoranza per gli arabi palestinesi che, in quell'epoca, costituivano ancora la maggioranza della popolazione della Palestina. Al tempo stesso, nel movimento sionista si progettava e si discuteva apertamente il trasferimento degli arabi di Palestina nei paesi confinanti.

Questa incompatibilità non è solo una questione politica. Gli ebrei sono convinti, e hanno dichiarato molte volte, che il mondo - o la storia, o qualche etica superiore - deve loro la riparazione dei torti di duemila anni e, più specificamente, un risarcimento per la catastrofe dell'ebraismo europeo che, secondo loro, non fu semplicemente un crimine della Germania nazista, bensì dell'intero mondo civile. Gli arabi, d'altro canto, rispondono che la somma di due torti non costituisce un diritto e che «nessun codice morale può giustificare la persecuzione di un popolo nel tentativo di riparare alla persecuzione di un altro». Ma il punto è che questo genere di argomentazione non consente repliche. Entrambe le rivendicazioni sono nazionalistiche perché hanno senso solo nella ristretta cornice del proprio popolo e

della propria storia, e sono legalistiche perché ignorano i concreti fattori della situazione.

La separazione sociale ed economica.

La totale incompatibilità delle rivendicazioni, che ha fino ad oggi frustrato ogni tentativo di compromesso ed ogni sforzo per trovare un denominatore comune tra i due popoli - i cui interessi comuni sono evidenti a tutti salvo a loro stessi - è solo la manifestazione esteriore di un'incompatibilità più profonda e reale. E' incredibile e triste, ma vero, che più di tre decenni di stretta vicinanza hanno mutato pochissimo l'iniziale sensazione di completa estraneità tra arabi ed ebrei. Il modo in cui gli arabi hanno condotto questa guerra ha dimostrato meglio di ogni altra cosa quanto poco essi conoscessero la forza degli ebrei e la loro volontà di combattere. Per gli ebrei, analogamente, gli arabi, incontrati per tanti anni in ogni città, villaggio e distretto rurale, con i quali hanno avuto continue relazioni e scontri, sono rimasti dei fantasmi, esseri che hanno considerato soltanto sul piano irrilevante del folklore delle generalizzazioni nazionalistiche o dei futili sogno idealistici.

L'incapacità degli ebrei e degli arabi di vedere i loro vicini come concreti esseri umani può essere spiegata in molti modi. Uno dei principali è la struttura economica del paese, in cui i settori arabo ed ebraico erano divisi, per così dire, in compartimenti stagni. Poche eccezioni, come le comuni organizzazioni di esportazione di coltivatori di agrumi, o alcune fabbriche che impiegavano manodopera ebraica e araba non facevano che confermare la regola. La costruzione della patria ebraica, il più importante fattore economico nella storia recente di tutto il Vicino Oriente, non è mai dipesa dalla cooperazione arabo-ebraica, ma esclusivamente dall'intraprendenza e dallo spirito pionieristico dei lavoratori ebrei, e dal sostegno finanziario della comunità ebraica mondiale. L'economia ebraica potrebbe alla fine dipendere largamente, se non esclusivamente, dai mercati arabi del Vicino Oriente. Ma questo stadio di mutua dipendenza è ancora molto lontano, e sarà raggiunto solo dopo che la Palestina si sarà interamente industrializzata, e i paesi arabi avranno raggiunto un grado di civilizzazione che possa offrire un mercato per merci di alta qualità, che, probabilmente, solo l'economia ebraica sarà in grado di produrre con profitto.

La lotta per la sovranità politica, necessariamente accompagnata da forti spese per gli armamenti e da perdite in ore lavorative ancora più decisive, ha considerevolmente rallentato il processo di indipendenza economica. Finché sarà assicurato un sostegno finanziario esterno su larga scala, la cooperazione arabo-ebraica potrà diventare difficilmente una necessità economica per il nuovo Stato di Israele. Questo si è dimostrato vero anche in passato. Il sostegno finanziario della comunità ebraica mondiale, senza il quale l'intero esperimento sarebbe fallito, ha avuto questo significato, sul piano economico: l'insediamento ebraico poteva avvenire senza troppa considerazione per quel che accadeva nel mondo circostante; non aveva alcun interesse vitale, se non su un piano umanitario, ad elevare gli *standard* di vita arabi; e

le questioni economiche potevano essere affrontate come se la patria nazionale ebraica fosse completamente isolata dai suoi vicini.

Naturalmente l'isolamento economico e sociale presentava aspetti positivi e negativi. Un aspetto positivo era che esso rese possibili alcuni esperimenti, come gli insediamenti comunitari e cooperativi, e che una struttura economica avanzata, e per molti versi promettente, poté imporsi in un ambiente di disperata miseria e sterilità. Un aspetto negativo, da un punto di vista economico, era che l'esperimento somigliava pericolosamente ad una pianta da serra, e che i problemi sociali e politici derivanti dalla presenza di una popolazione autoctona poterono essere trattati senza considerazione per i fattori oggettivi.

La manodopera ebraica organizzata combatté e vinse una spietata battaglia contro la manodopera ebraica a basso prezzo; i vecchi *fellahin* arabi, anche se non venivano privati della loro terra dall'insediamento ebraico, divennero rapidamente una specie di cimelio, inadatto e superfluo rispetto alla nuova struttura modernizzata del paese. Sotto la guida dei lavoratori ebrei, la Palestina affrontò la stessa rivoluzione industriale, lo stesso passaggio da un ordine più o meno feudale ad uno più o meno capitalistico che i paesi europei avevano affrontato 150 anni prima. La differenza decisiva fu soltanto che la rivoluzione industriale aveva creato e occupato il suo quarto stato, un proletariato interno, mentre in Palestina lo stesso sviluppo comportò l'immigrazione dei lavoratori e lasciò che la popolazione autoctona rimanesse un proletariato potenziale, senza prospettive di occupazione come forza lavoro libera.

Questi infelici proletari arabi potenziali non possono essere eliminati dalle statistiche sulle vendite di terra, né possono essere conteggiati solo come indigenti. Le cifre non mostrano i mutamenti psicologici della popolazione autoctona, il suo profondo risentimento nei confronti di uno stato di cose che apparentemente non la tocca, e che in realtà le ha dimostrato la possibilità di più alti *standard* di vita, senza neppure mantenere le implicite promesse. Gli ebrei hanno introdotto nel paese qualcosa di nuovo che, per mezzo della semplice produttività, è presto diventato il fattore decisivo. Confrontata con questa nuova vita, la primitiva economia araba ha assunto un aspetto spettrale, e la sua arretratezza e inefficienza sono sembrate prossime a una catastrofe che l'avrebbe spazzata via.

Non è tuttavia casuale che i funzionari sionisti abbiano lasciato che questa tendenza economica seguisse il suo corso e che nessuno di loro abbia mai fatto della cooperazione arabo-ebraica, come ha detto Judah L. Magnes, «il principale obiettivo di una più ampia strategia politica». L'ideologia sionista, che dopotutto è di almeno trent'anni più vecchia della Dichiarazione Balfour, scaturì non da una valutazione delle realtà della Palestina, ma dal problema della mancanza di una patria ebraica. Il pensiero che «il popolo senza un paese aveva bisogno di un paese senza un popolo» dominava a tal punto i *leader* sionisti, che questi semplicemente si disinteressarono della popolazione autoctona. Il problema arabo fu sempre «la questione nascosta della politica sionista» (come Isaac Epstein la chiamò nel lontano 1907), molto prima che i problemi economici in Palestina portassero la *leadership* sionista ad ignorarlo in modo ancor più deciso.

La tentazione di ignorare il problema arabo era in effetti forte. Non era questione da poco, dopotutto, insediare una popolazione urbana in un paese povero e semidesertico, educare migliaia di giovani potenziali commercianti e intellettuali alla dura vita e alle idee del pionierismo. La manodopera araba era pericolosa perché a basso prezzo; c'era la costante tentazione, da parte del capitale ebraico, di assumere arabi al posto dei lavoratori ebrei, più costosi e consci dei propri diritti. L'intera iniziativa sionista poteva facilmente degenerare, in quegli anni cruciali, in un'impresa coloniale dell'uomo bianco, per mezzo, e alle spese, del lavoro dei nativi. La lotta di classe ebraica in Palestina fu in gran parte una lotta contro i lavoratori arabi. Essere anti-capitalisti, in Palestina, ha quasi sempre voluto dire essere praticamente anti-arabi.

Il carattere sociale delle relazioni arabo-ebraiche è decisivo, poiché convinse l'unica parte della popolazione che non fosse arrivata in Palestina per motivi nazionalistici che era impossibile scendere a patti con gli arabi senza commettere un suicidio nazionale e sociale. La cruda richiesta nazionalistica di *un paese senza un popolo* sembrava così indiscutibilmente giusta, alla luce dell'esperienza pratica, che anche gli elementi più idealisti, nei movimenti dei lavoratori ebrei, si lasciarono tentare prima dalla noncuranza e dalla negligenza, e poi da atteggiamenti nazionalistici meschini ed avventati.

L'amministrazione britannica, che secondo i termini del mandato avrebbe dovuto preparare «lo sviluppo di istituzioni di autogoverno», non fece nulla per avvicinare i due popoli, e ben poco per migliorare gli *standard* di vita degli arabi. Negli anni venti, questa può essere stata una politica semiconsapevole di *divide et impera*; nei tardi anni trenta, era un aperto sabotaggio della patria nazionale ebraica, che i servizi coloniali avevano sempre considerato dannosa per gli interessi imperialistici e la cui definitiva sopravvivenza, come gli inglesi sapevano forse meglio della *leadership* sionista, dipendeva dalla cooperazione con gli arabi. Ben peggiore, tuttavia, anche se molto meno tangibile, era l'atteggiamento romantico dei servizi coloniali; essi adoravano tutte le affascinanti qualità della vita araba, che sicuramente impedivano ogni progresso sociale ed economico. Coloro che appartenevano alla classe media urbana ebraica, e specialmente i liberi professionisti di Gerusalemme, furono per qualche tempo inclini ad imitare i membri del bel mondo britannico, che incontravano tra il personale amministrativo. In questo modo impararono, al massimo, che era di moda mostrarsi interessati alla vita popolare araba, ammirare i nobili gesti e costumi dei beduini, mostrarsi affascinati dall'ospitalità di un'antica civiltà. Essi non tenevano conto del fatto che gli arabi erano esseri umani come loro e che poteva essere pericoloso non aspettarsi che agissero e reagissero in modo molto simile agli ebrei, in altri termini, che, a causa della presenza degli ebrei nel paese, era probabile che i beduini desiderassero con urgenza ancora maggiore una terra su cui stabilirsi (una riedizione della «intrinseca tendenza nelle società nomadi ad abbandonare la fatica e la disperazione delle occupazioni pastorali per i vantaggi offerti dall'agricoltura», H. Saint J. B. Philby); che i *fellahin* sentissero, per la prima volta, il bisogno di macchine con le quali ottenere migliori prodotti con minore

fatica, e che la popolazione urbana si battesse per *standard* di vita che a mala pena conosceva prima dell'arrivo degli ebrei.

Le masse arabe acquisirono solo gradualmente un senso di invidia e di competitività frustrata. Nella loro antica indigenza, esse guardavano alle realizzazioni ed ai costumi ebraici come a immagini tratte da una fiaba, che sarebbero presto svanite come erano miracolosamente apparse ad interrompere il loro antico modo di vita. Questo non aveva niente a che fare con i rapporti di buon vicinato tra villaggi ebrei ed arabi, che fu la regola, e non l'eccezione, per lungo tempo, che sopravvisse ai disordini del 1936-39 e che ebbe fine soltanto sotto i colpi del terrorismo ebraico, nel 1947 e 1948. Questi rapporti, tuttavia, poterono essere così facilmente distrutti, senza danneggiare gli interessi municipali ed economici ebraici, perché erano sempre stati privi d'importanza; delle semplici, e spesso toccanti, espressioni di buon vicinato. Con l'eccezione della municipalità di Haifa, in tutti quegli anni non una singola istituzione comune, non un solo corpo politico comune era stato costruito su questa base. Era come se, per tacito accordo, i vicini avessero deciso che i loro modi di vita erano così diversi da suscitare l'indifferenza reciproca che nessun interesse comune fosse possibile, eccetto la loro curiosità umana. Nessun rapporto di buon vicinato poteva cambiare il fatto che gli ebrei considerassero gli arabi, nel migliore dei casi, come un interessante esempio di tradizioni popolari e, nel peggiore, come un popolo arretrato privo di importanza, e che gli arabi considerassero l'intera impresa ebraica, nel migliore dei casi, come uno strano interludio uscito da una fiaba e, nel peggiore, come un'iniziativa illegale, che un giorno sarebbe diventata una buona occasione per saccheggi e rapine.

L'unicità del paese.

Anche se lo stato d'animo del paese era fin troppo caratteristico, molto simile al fiero sciovinismo e al fanatico provincialismo di altre piccole nazioni, le realtà delle realizzazioni ebraiche in Palestina erano, sotto molti aspetti, uniche. Non era facile giudicare e valutare ciò che avveniva in Palestina: era straordinariamente diverso da qualsiasi cosa fosse avvenuta in passato.

L'edificazione di una patria nazionale ebraica non era l'impresa coloniale di europei venuti a sfruttare ricchezze straniere con l'aiuto dei lavoratori autoctoni, e a loro spese. La Palestina era ed è un paese povero, e quali che siano le ricchezze che essa possiede, si tratta soltanto dei prodotti del lavoro ebraico, che probabilmente non sopravviveranno se gli ebrei verranno espulsi dal paese. Sfruttamento o rapina, così caratteristici dell'*accumulazione primitiva* in ogni impresa imperialistica, o sono stati del tutto assenti o hanno avuto un ruolo insignificante. Il capitale americano ed europeo che affluiva nel paese, non arrivava come capitale redditizio posseduto da azionisti lontani, ma nella forma di *donazioni* che i destinatari erano liberi di spendere a propria discrezione. Esso fu utilizzato per l'acquisto e la nazionalizzazione del suolo, per l'instaurazione di insediamenti collettivi, per prestiti a lungo termine a cooperative di agricoltori e lavoratori, per servizi sociali e sanitari, per un'educazione

libera ed egualitaria e, in generale, per la costruzione di un'economia con una spiccata fisionomia socialista. Grazie a questi sforzi, in trent'anni la terra fu completamente trasformata, come se fosse stata trapiantata in un altro continente, e ciò senza conquista e senza alcun tentativo di sterminio dei nativi.

L'esperimento palestinese è stato spesso definito come artificiale, ed è vero che ogni cosa connessa alla costruzione di una patria nazionale ebraica - tanto il movimento sionista quanto le realtà della Palestina - non è stata, per così dire, nella natura delle cose, in accordo con le regole del mondo. Nessuna necessità economica spinse gli ebrei ad andare in Palestina negli anni decisivi, quando l'immigrazione in America costituiva la fuga naturale dalla miseria e dalla persecuzione; quella terra non costituiva una tentazione per l'esportazione di capitali né offriva di per sé opportunità per la soluzione di problemi demografici. Gli insediamenti rurali collettivi, spina dorsale della società palestinese ed espressione del pionierismo, non possono certo essere spiegati con ragioni utilitaristiche. La trasformazione del suolo in terra feconda, la creazione dell'Università Ebraica, l'istituzione di grandi centri sanitari, furono tutte realizzazioni *artificiali* sostenute dall'estero e promosse da uno spirito d'iniziativa che non teneva in alcun conto il calcolo dei profitti e delle perdite.

Per una generazione educata alla cieca fede nella necessità - della storia, dell'economia, della società o della natura - è stato difficile comprendere che proprio questa artificialità dava alle realizzazioni ebraiche in Palestina il loro significato umano. Il problema era che sia i sionisti sia gli anti-sionisti pensavano che il carattere artificiale dell'impresa dovesse essere biasimato, e non elogiato. I sionisti, di conseguenza, hanno tentato di spiegare la costruzione di una patria nazionale ebraica come l'unica risposta possibile ad un supposto antisemitismo eterno, l'istituzione di insediamenti collettivi come l'unica soluzione alle difficoltà dei lavoratori agricoli ebrei, la fondazione di centri sanitari e dell'Università Ebraica in termini di interessi nazionali. Ciascuna di queste spiegazioni contiene una parte di verità e ciascuna è in qualche modo fuori luogo. Le minacce erano tutte reali, ma nessuna delle risposte fu *naturale*. Il punto era che le risposte avevano un valore umano e politico molto più duraturo delle minacce, e che soltanto distorsioni ideologiche facevano sembrare che le minacce, da sole - antisemitismo, povertà, mancanza di una patria nazionale - avessero prodotto qualcosa.

Dal punto di vista politico, la Palestina era soggetta a mandato britannico, ovvero una forma di governo che si suppone ideata solo per aree arretrate, dove popoli primitivi non hanno ancora appreso le regole elementari dell'autogoverno. Ma sotto lo sguardo non troppo amichevole dell'amministrazione fiduciaria britannica, gli ebrei crearono una specie di Stato all'interno di uno Stato non esistente, che sotto certi aspetti era più moderno dei più avanzati governi del mondo occidentale. Questo governo ebraico non ufficiale era rappresentato solo apparentemente dall'Agenzia ebraica, l'organismo politico riconosciuto del sionismo mondiale, o dal *Vaad Leumi*, rappresentante ufficiale della comunità ebraica palestinese. L'organizzazione che di fatto amministrò il settore ebraico del paese molto più efficacemente di entrambi, e che divenne più

determinante, nella vita di tutti i giorni, dell'amministrazione britannica, era l'*Histadruth*, il sindacato palestinese, in cui era organizzata la stragrande maggioranza dei lavoratori ebrei, cioè la maggioranza della popolazione. Il sindacato intervenne in tutte quelle aree che sono normalmente amministrate dai governi municipali o nazionali, e anche in un gran numero di attività che in altri paesi sono dominio della libera iniziativa. Ogni tipo di servizio, come l'amministrazione, l'immigrazione, la difesa, l'educazione, la sanità, i servizi sociali, i lavori pubblici, le comunicazioni, eccetera, fu promosso su iniziativa e sotto la guida dell'*Histadruth* che, al tempo stesso, divenne il più grande datore di lavoro del paese. Questo spiega il fatto miracoloso che una semplice dichiarazione dell'autogoverno ebraico fu alla fine sufficiente a dar vita ad una macchina statale. L'attuale governo di Israele, benché si presenti come un governo di coalizione, è di fatto il governo dell'*Histadruth*.

Benché i lavoratori e gli agricoltori ebraici sentissero emotivamente l'unicità delle loro realizzazioni, espressa da un nuovo genere di dignità e orgoglio, né loro né i loro *leader* compresero nei dettagli le caratteristiche principali del nuovo esperimento. Così i dirigenti sionisti poterono continuare a parlare per decenni della naturale coincidenza tra gli interessi ebraici e l'imperialismo britannico, mostrando quanto poco avessero compreso la propria realtà. Infatti, mentre parlavano in questo modo, costruivano un paese che era economicamente tanto indipendente dalla Gran Bretagna da non adattarsi né all'Impero né al Commonwealth; ed educarono il popolo in un modo tale che non sarebbe stato possibile adattarlo agli schemi politici dell'imperialismo, poiché non era una nazione né dominante né sottomessa. Se tutto questo fosse stato compreso in tempo, avrebbe fatto molto onore allo Stato di Israele, e oggi sarebbe tornato anche a suo vantaggio. Ma ancora adesso le cose non stanno così. Nel difendere la sua aggressività nazionalistica, la *leadership* di Israele ancora oggi insiste su vecchie banalità, come: «nessun popolo ottiene mai alcunché in dono, men che meno la libertà, ma deve combattere per essa», provando così di non aver capito che l'intera impresa ebraica in Palestina è un eccellente segno del fatto che è cambiato qualcosa nel mondo, e che è possibile conquistare un paese trasformando i suoi deserti in una terra rigogliosa.

Le spiegazioni ideologiche sono quelle che non si adattano alla realtà, ma che sono al servizio di qualche altro ulteriore interesse o movente. Questo non significa che in politica le ideologie siano inefficaci; al contrario, la loro stessa forza d'inerzia e il fanatismo che ispirano hanno spesso il sopravvento su considerazioni più realistiche. In questo senso, quasi fin dall'inizio, l'elemento negativo presente nella costruzione di una patria nazionale ebraica era costituito, tra gli ebrei, da un'ideologia mitteleuropea nazionalistica e settaria e, tra gli arabi, da un romanticismo coloniale di ispirazione oxfordiana. Per motivi ideologici, gli ebrei ignoravano gli arabi, che vivevano in quello che avrebbe dovuto essere un paese vuoto, per applicare le loro idee preconcepite di emancipazione nazionale. A causa del romanticismo o di una completa incapacità di comprendere ciò che stava effettivamente avvenendo, gli arabi consideravano gli ebrei o degli invasori vecchio stile o delle nuove marionette dell'imperialismo.

La romanticizzazione della povertà di ispirazione inglese del *vangelo della semplicità* (T. E. Lawrence) si fondeva fin troppo bene con la nuova coscienza nazionale degli arabi e con il loro vecchio orgoglio, secondo il quale è meglio essere comprati che aiutati. La nuova insistenza nazionalistica sulla sovranità, sostenuta da un più antico desiderio di essere lasciati stare, servì solo a rinforzare lo sfruttamento da parte di alcune famiglie dominanti e a impedire lo sviluppo della regione. Nella loro cieca ostilità ideologica nei confronti della civiltà occidentale, un'ostilità che, paradossalmente, fu largamente ispirata da occidentali, non poterono capire che questa regione si sarebbe modernizzata comunque, e che sarebbe stato molto più saggio formare un'alleanza con gli ebrei, che naturalmente condividevano gli interessi generali del Vicino Oriente, piuttosto che con qualche grande potenza lontana, i cui interessi erano estranei, e che li avrebbe necessariamente considerati un popolo sottomesso.

La tradizione non-nazionalistica.

Su questo sfondo di pensiero ideologico, i pochi protagonisti della cooperazione arabo-ebraica ritrovano la loro vera statura. Essi sono così poco numerosi da poter essere difficilmente definiti una vera forza di opposizione; sono così isolati dalle masse e dalla propaganda dei mass media da venire spesso ignorati o soffocati da quel tipo di elogio che discredita un uomo come poco pratico, chiamandolo un *idealista* o un *profeta*; nondimeno, essi hanno creato sia tra gli ebrei sia tra gli arabi, una tradizione ben definita. Perlomeno, il loro approccio al problema della Palestina prende avvio dalle realtà oggettive della situazione.

Poiché si afferma di solito che la buona volontà nei confronti della patria nazionale ebraica in Palestina è sempre stata del tutto assente da parte araba, e che i portavoce ebrei di un'intesa tra arabi ed ebrei non sono mai riusciti ad indicare un solo arabo di qualche autorevolezza disposto a cooperare con loro, alcuni esempi di iniziativa araba tendente a realizzare qualche forma di accordo tra ebrei e arabi sono degni di nota. Possiamo ricordare l'incontro tra sionisti e *leader* arabi a Damasco, nel 1913, che doveva preparare una conferenza arabo-ebraica in Libano. A quell'epoca, l'intero Medio Oriente era ancora sotto il dominio turco, e gli arabi, come popolo oppresso, sentivano di avere molto in comune con i settori del popolo ebraico provenienti dall'Europa dell'Est. Ricordiamo inoltre il famoso trattato di amicizia del 1919 tra re Feisal di Siria e Chaim Weizmann che entrambe le parti lasciarono cadere nell'oblio. E ancora, la conferenza arabo-ebraica del 1922, al Cairo, quando gli arabi si mostrarono disposti ad accettare l'immigrazione ebraica, a condizione che essa fosse compatibile con la capacità economica e produttiva della Palestina.

Vi furono i negoziati tra Judah L. Magnes (successivamente conosciuti dall'Agenzia ebraica) e il Supremo Consiglio arabo della Palestina, alla fine del 1936 immediatamente dopo lo scoppio delle agitazioni arabe. Alcuni anni dopo, si svolsero delle consultazioni preliminari tra alcuni dirigenti egiziani e gli ebrei. *Gli egiziani*, racconta Weizmann nella sua autobiografia, «erano colpiti dai nostri

progressi, che conoscevano perfettamente, e suggerirono che forse, in futuro, avrebbero contribuito a colmare la distanza tra noi e gli arabi di Palestina. Pensavano che la Gran Bretagna avrebbe adottato il Libro Bianco, ma che i suoi effetti sarebbero stati mitigati, e forse anche annullati, se gli ebrei di Palestina si fossero mostrati pronti a cooperare con l'Egitto».

E infine, ma non meno importante, ancora nel 1945, Azzam Bey, allora Segretario della Lega araba, affermò che «gli arabi [erano] pronti a fare concessioni di vasta portata, per soddisfare il desiderio degli ebrei di vedere in Palestina l'istituzione di una patria spirituale e anche materiale». Sicuramente, questi arabi avevano tra gli arabi un seguito esiguo, quanto quello dei loro interlocutori ebrei. Ma chi può sapere che cosa sarebbe successo se i loro incerti sforzi preliminari avessero incontrato un'accoglienza più favorevole dall'altra parte del tavolo delle trattative? In realtà, questi arabi furono screditati presso il loro stesso popolo quando scoprirono che gli ebrei o li ignoravano (come avvenne per la presa di posizione di Azzam Bey), o rompevano le trattative non appena potevano sperare di trovare appoggio presso una potenza straniera (il governo turco nel 1913 e gli inglesi nel 1922); in generale, gli ebrei affidavano la soluzione del problema agli inglesi, che naturalmente «trovavano le difficoltà insormontabili» (C. Weizmann). Allo stesso modo, i portavoce ebrei dell'intesa arabo-ebraica furono screditati quando le loro richieste decisamente eque e moderate vennero travisate, ed altri se ne avvantaggiarono, come avvenne con i tentativi del gruppo di Magnes nel 1936.

La necessità di un'intesa arabo-ebraica può essere dimostrata in base a fattori oggettivi; la sua realizzabilità dipende quasi interamente dalla saggezza politica e dalla personalità degli individui. La necessità, basata su considerazioni economiche, militari e geografiche, si farà sentire solo nel lungo periodo o, come è probabile, quando sarà troppo tardi. La realizzabilità riguarda il presente immediato: la questione è se esistono sufficienti capacità di governo da entrambe le parti, così da anticipare la direzione delle necessarie tendenze di lungo periodo e di incanalarle in istituzioni politiche costruttive.

Uno dei segni di maggiore speranza per l'effettiva possibilità di una comune strategia arabo-ebraica è il fatto che i suoi punti fondamentali siano stati solo recentemente formulati in termini molto convincenti da almeno un eminente arabo, Charles Malik, rappresentante del Libano alle Nazioni Unite, e da un eminente ebreo palestinese, Judah L. Magnes, già Presidente dell'Università Ebraica e del gruppo palestinese *Ihud* (Unità).

Il discorso che il Dott. Malik ha tenuto il 28 maggio 1948, davanti al Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, sulla priorità di un accordo tra ebrei e arabi rispetto ad ogni altra soluzione del problema palestinese, è degno di nota per la sua pacata ed esplicita insistenza sulla pace e sulla realtà del Vicino Oriente, e anche perché ha trovato un'eco *comprensiva* nel delegato dell'Agenzia ebraica, il Maggiore Aubrey Eban.

Il Dott. Malik, rivolgendosi al Consiglio di Sicurezza, ha messo in guardia le grandi potenze contro una politica del *fait accompli*. «Il vero compito della capacità politica mondiale», ha detto, «è quello di aiutare gli ebrei e gli arabi a non rimanere

costantemente estranei gli uni agli altri». Gli ebrei sarebbero gravemente danneggiati se si desse allo Stato ebraico un falso senso di sicurezza, risultante da una riuscita manipolazione da parte della macchina internazionale poiché ciò li distrarrebbe dal loro compito fondamentale, che è quello di stabilire «un'intesa ragionevole, operante, giusta e duratura con gli arabi».

Le parole del Dott. Malik sembrano una tarda eco della precedente denuncia, da parte di Martin Buber (il filosofo dell'Università Ebraica), del piano sionista Biltmore, «che riconosceva l'intento della minoranza di *conquistare* il paese per mezzo di manovre internazionali». Ma l'affermazione del Dott. Magnes sull'eventualità e sulle condizioni di una cooperazione arabo-ebraica davanti al Comitato d'inchiesta anglo-americano, nel 1946, quando il divieto del Libro Bianco all'immigrazione ebraica era ancora in vigore, si presenta come una risposta anticipata da parte ebraica alla sfida araba: «Il nostro punto di vista si basa su due assunti: il primo è che la cooperazione arabo-ebraica è non solo essenziale, ma anche possibile. In alternativa c'è la guerra...».

Il Dott. Magnes si rendeva conto che la Palestina è una Terra Santa per tre religioni monoteistiche. Su di essa gli arabi hanno un diritto naturale e gli ebrei diritti storici, tutti ugualmente validi. Così, la Palestina era già uno Stato binazionale. Questo significa l'eguaglianza politica per gli arabi, e giustifica l'eguaglianza numerica per gli ebrei, cioè il diritto di immigrazione in Palestina. Il Dott. Magnes non credeva che la sua proposta avrebbe soddisfatto tutti gli ebrei, ma pensava che molti l'avrebbero accettata, poiché questi volevano lo Stato di Israele perché volevano innanzitutto un luogo in cui emigrare. Egli insisteva sulla necessità di rivedere l'intero concetto di Stato. Per quanto riguarda gli arabi, egli affermava che un'indipendenza sovrana, nella piccola Palestina, era impossibile. Di fatto, egli chiedeva una partecipazione palestinese ad una federazione regionale mediorientale, sia come necessità pratica, sia come ulteriore garanzia per gli arabi. «Ecco la benedizione che l'umanità otterrebbe se gli ebrei e gli arabi di Palestina si adoperassero insieme, come amici e soci, per trasformare questa Terra Santa in una Svizzera prospera e pacifica, nel cuore di questa antica via tra Oriente e Occidente. Ciò avrebbe un'incalcolabile influenza politica e spirituale in tutto il Medio Oriente, e non solo qui. Una Palestina bi-nazionale potrebbe diventare un faro di pace per il mondo».

L'Università Ebraica e gli insediamenti collettivi.

Se il nazionalismo fosse solo l'orgoglio di un popolo per le proprie realizzazioni importanti ed eccezionali, il nazionalismo ebraico, nella patria nazionale ebraica, sarebbe stato alimentato da due istituzioni: l'Università Ebraica e gli insediamenti collettivi. L'una e gli altri sono radicati in permanenti tendenze non-nazionalistiche della tradizione ebraica - l'universalità e il predominio della cultura e la passione per la giustizia. Il fatto che il popolo ebraico, con la sua peculiare tradizione ed esperienza storica, avesse ottenuto la libertà e l'autonomia culturale, rappresentava l'inizio di qualcosa che i veri progressisti di tutti i paesi e di tutti i gruppi nazionali

avevano sperato. Nessuno aveva espresso questa speranza meglio di Woodrow Wilson, che aveva auspicato «non solo la rinascita del popolo ebraico, ma anche la nascita di nuovi ideali, di nuovi valori etici, di nuove concezioni della giustizia sociale, che scaturiranno come una benedizione per l'intero genere umano da quella terra e da quel popolo i cui legislatori e profeti ... hanno espresso quelle verità fondamentali che sono state tramandate attraverso i tempi»¹.

Queste due istituzioni, i *kibbutzim* (insediamenti collettivi) da un lato, e l'Università Ebraica dall'altro, sostenevano e ispiravano l'opposizione e la tendenza non-nazionalistiche e anti-sciovinistiche nel sionismo. Si riteneva che l'Università rappresentasse l'universalismo ebraico nella particolare terra ebraica. Essa non era concepita soltanto come l'Università della Palestina, ma come l'Università del popolo ebraico.

E' alquanto significativo che i portavoce più coerenti e più eloquenti dell'intesa arabo-ebraica provenissero dall'Università Ebraica. I due gruppi che fecero della cooperazione con gli arabi il fondamento della loro dottrina politica, il *B'rith Shalom* (Patto di pace) negli anni venti e l'associazione *Ihud* (Unità) negli anni quaranta - entrambi fondati e ispirati da Judah L. Magnes, cofondatore e Presidente dell'Università Ebraica dal 1925 - non sono semplicemente l'espressione di intellettuali di cultura occidentale che trovano difficile ingoiare i rozzi slogan di un nazionalismo balcanizzato. Fin dall'inizio, il sionismo includeva due tendenze separate, che si incontravano solo nell'accordo sulla necessità di una patria ebraica.

La tendenza vittoriosa, la tradizione legata ad Herzl, trasse il suo maggiore impulso, in tutti i paesi della diaspora ebraica, dall'idea dell'antisemitismo come fenomeno eterno. Essa fu fortemente influenzata da altri piccoli movimenti di liberazione nazionale del diciannovesimo secolo, e negò la possibilità della sopravvivenza ebraica in qualsiasi paese che non fosse la Palestina, in qualsiasi condizione che non fosse quella di uno Stato ebraico sovrano completamente autonomo. L'altra tendenza, che risaliva ad Ahad Haam, vedeva nella Palestina il centro culturale ebraico che avrebbe influenzato lo sviluppo spirituale di tutti gli ebrei negli altri paesi, ma che non avrebbe avuto bisogno di omogeneità etnica e di sovranità nazionale. Già dagli anni novanta del secolo scorso, Ahad Haam insisteva sulla presenza, in Palestina, di una popolazione autoctona araba, e sulla necessità della pace. Coloro che lo seguirono, non ambirono mai a rendere «la Palestina ebraica come l'Inghilterra è inglese» (per usare le parole di Weizmann), ma pensavano che l'istituzione di un centro di cultura superiore fosse più importante, per il nuovo movimento di rinascita, della fondazione di uno Stato. Il risultato più importante della tradizione legata a Herzl è lo Stato ebraico, che nacque (come Ahad Haam temeva alla svolta del secolo e come Judah L. Magnes aveva temuto per più di venticinque anni) al prezzo di una guerra tra arabi ed ebrei. Il risultato più importante della tradizione di Ahad Haam è l'Università Ebraica.

Un altro settore del movimento, non influenzato direttamente dal sionismo di Ahad Haam, ebbe origine dal socialismo dell'Est europeo e condusse infine alla fondazione

¹ Citato da Selig Adler, "The Palestine Question in the Wilson Era", in "Jewish Social Studies", ottobre 1948.

degli insediamenti collettivi. In quanto nuova forma di economia agricola, di vita sociale e di cooperative di lavoratori, questi divennero il sostegno principale della vita economica della patria ebraica. Il desiderio di costruire un nuovo tipo di società, in cui non vi fosse alcuno sfruttamento dell'uomo sull'uomo, contribuì ad attrarre i migliori elementi dell'ebraismo dell'Est europeo - cioè, il potente fermento rivoluzionario del sionismo, senza il quale non un solo pezzo di terra sarebbe stato coltivato, né una sola strada costruita - più delle analisi di Herzl sull'assimilazione ebraica, o la propaganda di Jabotinsky a favore di uno Stato ebraico, o l'appello culturale dei sionisti per una rinascita dei valori religiosi del giudaismo.

Negli insediamenti collettivi rurali si era realizzato, anche se su piccola scala, un sogno ebraico vecchio di secoli: una società basata sulla giustizia, formatasi nella totale eguaglianza, indifferente a tutte le motivazioni del profitto. La loro più grande realizzazione fu la creazione di un nuovo tipo d'uomo e di una nuova *élite* sociale, la nascita di una nuova aristocrazia, profondamente diversa, nei costumi, nei comportamenti, nei valori e nei modi di vita, dalle masse ebraiche che vivevano sia in Palestina sia altrove, e che rivendicava una *leadership*, nelle questioni morali e sociali, chiaramente riconosciuta dalla popolazione. In totale libertà, e senza impedimenti da parte dei governi, furono creati una nuova forma di proprietà, un nuovo tipo di coltivatore, un nuovo stile di vita familiare e di educazione dei bambini, e nuovi modi di affrontare i difficili conflitti tra città e campagna, tra lavoro rurale e industriale. Proprio come si poteva fare affidamento sull'universalismo dell'insegnamento e dell'apprendimento all'Università Ebraica, per assicurare saldi legami tra la patria nazionale ebraica, la comunità ebraica mondiale e l'ambiente culturale internazionale, così si poteva fare affidamento sugli insediamenti collettivi per mantenere il sionismo entro la più alta tradizione del giudaismo, i cui «principi richiedono la creazione di una società visibile e tangibile, fondata sulla giustizia e sulla clemenza» (M. Buber). Al tempo stesso, questi esperimenti fanno sperare in soluzioni che potrebbero un giorno diventare accettabili e applicabili alla grande massa degli uomini in ogni luogo, la cui dignità e umanità sono oggi così gravemente minacciate dai criteri di una società competitiva e acquisitiva.

Gli unici gruppi importanti che abbiano mai attivamente promosso e predicato l'amicizia arabo-ebraica, provenivano da questo movimento degli insediamenti collettivi. Per il nuovo Stato di Israele, è stata una delle tragedie più grandi che questi gruppi di lavoratori, in particolare l'*Hashomer Hazair*, abbiano sacrificato il loro programma bi-nazionale al *fait accompli* della decisione di spartizione delle Nazioni Unite.

I risultati della guerra.

Sordi alle voci che si levavano in uno spirito di intesa, di compromesso e di ragionevolezza, gli eventi sono stati abbandonati al loro corso. Per più di venticinque anni, il Dott. Magnes e il piccolo gruppo dei suoi seguaci in Palestina e nel sionismo, hanno predetto che vi sarebbe stata o una cooperazione arabo-ebraica o la guerra, e

c'è stata la guerra; che vi sarebbe potuta essere o una Palestina bi-nazionale o la dominazione di un popolo sull'altro, e c'è stato l'esodo di più di 500 mila arabi dal territorio dominato da Israele; che la politica britannica del Libro Bianco e il suo divieto all'immigrazione, negli anni della catastrofe ebraica in Europa, dovevano essere immediatamente annullati, o gli ebrei avrebbero corso qualsiasi rischio pur di ottenere uno Stato, se non altro per consentire l'immigrazione. Il fatto reale è che gli ebrei hanno ottenuto uno Stato sovrano, senza che nessuno, da parte inglese, abbia voluto fare concessioni.

Analogamente, e nonostante la forte impressione che il discorso del Dott. Malik fece presso i suoi colleghi al Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, la strategia complessiva non soltanto di Israele, ma anche delle Nazioni Unite e degli stessi Stati Uniti, è una strategia del *fait accompli*. E' vero che, apparentemente, sono state le forze armate di Israele a creare il *fait accompli* da cui il Dott. Malik aveva messo in guardia con tanta eloquenza. Ma chi metterebbe in dubbio che nessuna vittoria sarebbe stata di per sé sufficiente ad assicurare l'esistenza di Israele, senza il sostegno degli Stati Uniti e della comunità ebraica americana?

Il modo più realistico per valutare il costo degli avvenimenti dell'anno passato per i popoli del Vicino Oriente, non è costituito dalle perdite di vite umane, dai danni economici, dalla distruzione provocata dalla guerra o dalle vittorie militari, ma dai mutamenti politici, il più importante dei quali è stata la creazione di una nuova categoria di persone senza patria, i profughi arabi. Questi non costituiscono soltanto un pericoloso potenziale irredentistico disperso in tutti i paesi arabi, dove potrebbero facilmente diventare il visibile legame unificante; ciò che è molto peggio, qualunque possa essere la spiegazione del loro esodo (una conseguenza della propaganda araba delle atrocità o le reali atrocità o una mescolanza di entrambe), la loro fuga dalla Palestina, preparata dai piani sionisti per il trasferimento su larga scala della popolazione, durante la guerra, e seguita dal rifiuto israeliano di riammettere i profughi nella loro terra d'origine, ha fatto alla fine diventare vera l'antica accusa araba contro il sionismo: gli ebrei miravano semplicemente a cacciare gli arabi dalle loro case. Ciò che aveva costituito l'orgoglio della patria ebraica, il fatto di non essersi fondata sullo sfruttamento, si trasformò in una maledizione quando giunse la prova finale: l'esodo degli arabi non sarebbe stato possibile, e non sarebbe stato gradito agli ebrei, se essi fossero vissuti in un'economia comune. Gli arabi reazionari del Vicino Oriente, e i loro protettori inglesi, dimostrarono alla fine di essere nel giusto: avevano sempre considerato «gli ebrei pericolosi, non perché sfruttano i *fellahin*, ma perché non li sfruttano» (C. Weizmann).

I progressisti di tutti i paesi inorridirono di fronte alla durezza e all'arrogante rifiuto di ogni considerazione umanitaria da parte di un governo i cui rappresentanti, solo un anno prima, avevano patrocinato la propria causa su basi puramente umanitarie, e che si erano formati in un movimento che, per più di cinquant'anni, aveva basato le proprie richieste esclusivamente sulla giustizia. Alla fine, si levò solo una voce per protestare contro il modo in cui Israele trattava la questione dei profughi arabi, la voce di Judah L. Magnes, il quale scrisse una lettera al direttore di *Commentary* (ottobre 1948):

«Mi sembra che ogni tentativo di affrontare una situazione umana tanto ampia da un punto di vista diverso da quello umano e morale ci porterà in un pantano... Se gli arabi di Palestina hanno abbandonato i loro territori *volontariamente*, sotto l'urto della propaganda araba e in preda ad un autentico panico, non si può dimenticare che l'argomento più potente, in questa propaganda, era la paura di una ripetizione delle atrocità compiute dal gruppo *Irgun-Stern* a Deir Yassin, dove le autorità ebraiche furono incapaci di prevenire l'azione o di punire i colpevoli, o non vollero farlo. E' una disgrazia che le stesse persone che potrebbero addurre la tragedia dei profughi ebrei come principale argomento a favore dell'immigrazione di massa in Palestina, siano ora disposte, per quanto si sa, a favorire la creazione di un'ulteriore categoria di profughi in Terra Santa».

Il Dott. Magnes, cogliendo il pieno significato delle azioni che avevano resa vana la vecchia, orgogliosa affermazione dei pionieri sionisti secondo la quale la loro era l'unica impresa di colonizzazione della storia che fosse avvenuta senza spargimento di sangue, fondò la sua protesta su basi puramente umanitarie - e si espose alla vecchia accusa di moralità donchisciottesca in politica, un campo in cui si pensa che contino solo il profitto e il successo. La vecchia leggenda ebraica sui trentasei giusti sconosciuti che esistono in ogni tempo, e senza i quali il mondo andrebbe in rovina, la dice lunga sulla necessità di un tale atteggiamento *donchisciottesco* nel normale corso degli eventi. Comunque, in un mondo come il nostro, in cui la politica, in alcuni paesi, ha da tempo superato la fase del delitto isolato ed è entrata in quella della criminalità, una moralità senza compromessi ha improvvisamente mutato la sua vecchia funzione di tenere semplicemente insieme il mondo, ed è diventata l'unico strumento mediante il quale possa essere percepita e pensata la vera realtà, contrapposta alle situazioni di fatto, distorte ed essenzialmente effimere, create dai crimini. Soltanto a coloro che sono ancora in grado di non badare alle montagne di polvere che emergono e scompaiono nel nulla della sterile violenza può essere affidato qualcosa di tanto serio come gli interessi duraturi e la sopravvivenza politica di una nazione.

Federazione o balcanizzazione?

I veri obiettivi di una strategia non-nazionalistica nel Vicino Oriente, e in particolare in Palestina, sono poco numerosi e di semplice natura. L'insistenza del nazionalismo sull'assoluta sovranità in piccoli paesi come la Palestina, la Siria, il Libano, l'Iraq, la Transgiordania, l'Arabia Saudita e l'Egitto può portare solamente a una balcanizzazione dell'intera regione e alla sua trasformazione in un campo di battaglia per gli interessi contrastanti delle grandi potenze, a detrimento di ogni interesse autenticamente nazionale.

Alla lunga, l'unica alternativa alla balcanizzazione è una federazione regionale, che Magnes (in un articolo su *Foreign Affairs*) propose nel lontano 1943, e che più recentemente è stata dichiarata come un obiettivo distante, ma desiderabile, dal Maggiore Aubrey Eban, rappresentante di Israele alle Nazioni Unite. Mentre la

proposta originale del Dott. Magnes comprendeva soltanto quei paesi che il Trattato di pace del 1919 aveva smembrato, ma che avevano formato un complesso integrato sotto il governo turco, cioè Palestina, Transgiordania, Libano e Siria, l'idea di Aubrey Eban (espressa in un articolo su *Commentary* nel 1948) mirava ad «una Lega del Vicino Oriente, comprendente tutte le nazionalità della regione, ciascuna libera, nel proprio territorio, di essere indipendente e di cooperare con altre per il benessere dell'intera regione». Una federazione che, secondo Eban, poteva forse includere «la Turchia, il Libano cristiano, Israele e l'Iran come *partner* del mondo arabo in una lega di non-aggressione, difesa reciproca e cooperazione economica», presenterebbe il grande vantaggio di comprendere altri popoli oltre a quelli ebraico ed arabo, e di eliminare, quindi, i timori ebraici di essere soverchiati numericamente dagli arabi.

La migliore speranza per rendere più probabile questa federazione sarebbe ancora la costituzione di una Confederazione di Palestina, come il Dott. Magnes e il gruppo *Ihud* hanno proposto dopo che la spartizione e uno Stato ebraico sovrano erano diventati un fatto compiuto. Lo stesso termine *confederazione* indica l'esistenza di due entità politiche indipendenti, l'opposto di un sistema federale, solitamente considerato come «un governo multiplo in un solo Stato» (*Encyclopedia of Social Sciences*) e potrebbe senz'altro servire anche come modello per le difficili relazioni tra la Siria musulmana e il Libano cristiano. Una volta istituite tali piccole strutture federate, la Lega dei paesi del Vicino Oriente, proposta dal Maggiore Eban, avrà più ampie possibilità di realizzazione. Come l'accordo del Benelux fu il primo segno di speranza per un'eventuale federazione europea, così la stipulazione di un accordo duraturo tra due dei popoli del Vicino Oriente sui problemi della difesa, degli affari esteri e dello sviluppo economico, potrà servire da modello per l'intera regione.

Uno dei principali vantaggi di una soluzione federale (o confederata) del problema palestinese, è stato che gli statisti arabi più moderati (in particolare libanesi) vi hanno aderito. Anche se il piano per uno Stato federale è stato proposto soltanto da una minoranza del Comitato speciale per la Palestina delle Nazioni Unite, nel 1947, vale a dire dai delegati di India, Iran e Jugoslavia, non c'è dubbio che sarebbe potuto servire come base per un compromesso tra le rivendicazioni ebraiche e arabe. In quell'epoca, il gruppo *Ihud* fece praticamente proprio il rapporto della minoranza; esso era sostanzialmente d'accordo con i principi stabiliti ed espressi nel modo migliore dalla seguente frase: «Lo Stato federale è la soluzione più costruttiva e dinamica, in quanto rifugge da un atteggiamento di rassegnazione sulla questione della capacità di arabi ed ebrei di cooperare nel loro interesse comune, a favore di un atteggiamento realistico e dinamico per il quale, cioè, sotto mutate condizioni, la volontà di cooperare può essere coltivata». Camille Chamoun, rappresentante del Libano, parlando davanti all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, il 20 novembre 1947, in uno sforzo disperato di raggiungere una formula di compromesso proprio nello stesso giorno in cui veniva decisa la spartizione, chiese ancora una volta che uno Stato di Palestina indipendente fosse «costituito su una base federale e ... [comprendesse] un governo federale e governi cantonali nei distretti ebraico e arabo». Come il Dott. Magnes, nella sua esposizione del piano per una

Confederazione di Palestina, egli chiese che la Costituzione degli Stati Uniti d'America servisse come modello per la futura Costituzione del nuovo Stato.

Il piano per una Palestina confederata, con Gerusalemme come capitale comune, era né più né meno l'unica attuazione possibile della decisione di spartizione delle Nazioni Unite, che consideravano l'unione economica come un requisito indispensabile. L'approccio puramente economico delle Nazioni Unite avrebbe incontrato difficoltà in ogni circostanza poiché, come il Maggiore Eban ha giustamente sottolineato, «l'interdipendenza economica di tutta la Palestina è stata molto sopravvalutata dall'Assemblea Generale». L'approccio economico sarebbe inoltre incorso nelle stesse difficoltà del Programma di ripresa europeo che, non diversamente, presupponeva la possibilità di cooperazione economica senza attuazione politica. L'approccio economico, che conteneva già queste difficoltà, divenne impossibile con lo scoppio della guerra, che può essere conclusa, in primo luogo, solo mediante iniziative politiche. La guerra ha inoltre distrutto tutti i settori di una economia mista arabo-ebraica e ha eliminato, con l'espulsione di quasi tutti gli arabi dai territori controllati da Israele, la ristretta base economica comune sulla quale avevano riposato le speranze in un futuro sviluppo di comuni interessi economici.

Effettivamente, un'ovvia debolezza dei nostri argomenti a favore della pace contro un precario armistizio, e a favore della confederazione contro un'ulteriore balcanizzazione, è che essi non possono basarsi sulla necessità economica. Per arrivare a una corretta valutazione del peso della guerra sull'economia di Israele, non si possono semplicemente sommare le incredibili perdite in ore lavorative alla distruzione di beni che Israele ha subito. A ciò si contrappone l'incremento sostanziale delle entrate in forma di *donazioni*, che non si sarebbe mai verificato senza l'istituzione di uno Stato e senza l'attuale, straordinaria immigrazione, entrambe direttamente provocate dalla guerra arabo-ebraica. Poiché l'economia ebraica in Palestina è in ogni caso largamente dipesa da investimenti per mezzo di donazioni, può anche essere possibile che i guadagni ottenuti grazie allo stato di emergenza abbiano superato le perdite subite a causa della guerra.

La pacificazione della regione potrebbe far affluire altro capitale d'investimento redditizio proveniente dalla comunità ebraica americana, e anche da prestiti internazionali. Ma farebbe anche diminuire automaticamente le entrate di Israele in denaro non destinato a investimenti produttivi. A prima vista, può sembrare che un tale sviluppo conduca ad un'economia più solida e a una maggiore indipendenza politica. Di fatto, può anche significare una decisa diminuzione delle risorse e anche una maggiore interferenza dall'esterno, per la semplice ragione che il pubblico che investe è verosimilmente orientato soprattutto verso gli affari e meno idealista dei semplici donatori.

Ma anche se diamo per scontato che la comunità ebraica americana, dopo la catastrofe europea, non avrebbe avuto bisogno dell'emergenza di guerra e dello stimolo delle vittorie per far sì che il sostegno raggiungesse la cifra di centocinquanta milioni di dollari all'anno, i vantaggi economici della guerra avrebbero probabilmente superato le perdite derivanti da essa. Vi sono, prima di tutto, gli ovvi

guadagni derivanti dalla fuga degli arabi dal territorio occupato da Israele. Questa evacuazione, quasi il cinquanta per cento della popolazione del paese, non ha danneggiato in alcun modo l'economia ebraica, poiché questa era stata costruita in un isolamento quasi totale da ciò che la circondava. Ma più importante di questi guadagni, con la loro pesante ipoteca morale e politica, è il fattore stesso dell'immigrazione. I nuovi immigrati, che si sono in parte stabiliti nei territori abbandonati dai profughi arabi, furono subito indispensabili per ricostruire e per compensare la grande mancanza di manodopera dovuta alla mobilitazione; essi non sono soltanto un onere economico per il paese, ma costituiscono anche il suo patrimonio più sicuro. L'afflusso di denaro americano, raccolto e utilizzato principalmente per la sistemazione dei profughi, insieme al ruolo della forza lavoro, può stimolare l'economia di Israele allo stesso modo in cui, dieci anni fa, l'afflusso del denaro americano, insieme all'immigrazione dei giovani (*Youth Aliya*), aiutò, anche se su scala molto più vasta, l'ampliamento e la modernizzazione degli insediamenti collettivi.

Un'analoga assenza di necessità economica contraddistingue l'argomento a favore della confederazione. Per come oggi stanno le cose, lo Stato di Israele non è soltanto un'isola ebraica in un mare arabo o un avamposto occidentalizzato e industrializzato nel deserto di un'economia stagnante: esso è anche il produttore di merci per le quali non esiste domanda nelle sue immediate vicinanze. Senza dubbio, in futuro, questa situazione cambierà, una volta o l'altra.

Ma nessuno sa quanto questo futuro sia vicino o distante. Attualmente, in ogni caso, una federazione potrebbe difficilmente basarsi sulle realtà economiche esistenti, su una effettiva interdipendenza. Potrebbe diventare un espediente efficace solo se - come ha detto il Dott. Magnes nel 1947 - «la capacità scientifica e l'abilità organizzativa degli ebrei, forse la finanza, forse l'esperienza dell'Occidente, di cui molti dei paesi di questa parte del mondo hanno bisogno, [venissero] messi a loro disposizione per il bene dell'intera regione».

Quest'impresa richiederebbe lungimiranza e sacrifici, e i sacrifici potrebbero essere sopportati con meno difficoltà se l'immissione della capacità pionieristica e del capitale ebraico nei paesi arabi fosse accompagnata da qualche accordo sulla sistemazione dei profughi arabi. Senza questa modernizzazione del Vicino Oriente, Israele rimarrà in un isolamento economico, senza i requisiti indispensabili per un normale scambio dei suoi prodotti, ancor più dipendente dall'aiuto esterno di quanto lo sia ora. Non è, e non è mai stato, un argomento a sfavore delle grandi realizzazioni della patria nazionale ebraica il fatto che queste fossero *artificiali*, che non seguissero le leggi e le necessità economiche, ma scaturissero dalla volontà politica del popolo ebraico. Ma sarebbe una tragedia se, una volta istituiti questa patria o questo Stato, il suo popolo continuasse a dipendere dai *miracoli* e non fosse in grado di adattarsi alle necessità oggettive, anche se queste sono tanto ampie. Il denaro delle donazioni può essere raccolto in grandi quantità solo in casi di emergenza, come durante la recente catastrofe in Europa o durante la guerra arabo-ebraica; se il governo di Israele non è in grado di conquistare la propria indipendenza economica da tali donazioni, si troverà presto nella poco invidiabile situazione di essere costretto a creare

emergenze, costretto, cioè, a una politica di aggressività e di espansione. Gli estremisti comprendono molto bene questa situazione, quando parlano a favore di un prolungamento artificiale della guerra che, secondo loro, non sarebbe mai dovuta finire prima della conquista dell'intera Palestina e della Transgiordania.

In altri termini, l'alternativa tra federazione e balcanizzazione è di natura politica. Il guaio non è che un nazionalismo dilagante ha distrutto una struttura economica comune, ma che aspirazioni nazionalistiche giustificate hanno potuto trasformarsi in un nazionalismo dilagante perché non erano controllate da interessi economici. Il compito di una Federazione del Vicino Oriente sarebbe quello di creare una struttura economica comune, di indurre una cooperazione economica e politica, e di integrare le realizzazioni economiche e sociali ebraiche. La balcanizzazione isolerebbe ancor più il nuovo pioniere e lavoratore ebraico, che ha trovato un modo di integrare il lavoro manuale con un alto livello culturale, e di introdurre un nuovo elemento umano nella vita moderna. Essi, insieme agli eredi dell'Università Ebraica, sarebbero le prime vittime di un lungo periodo di insicurezza militare e di aggressività nazionalistica.

Ma solo le prime vittime. Infatti, senza l'*hinterland* culturale e sociale di Gerusalemme, e gli insediamenti collettivi, Tel Aviv potrebbe diventare una città levantina da un giorno all'altro. Lo sciovinismo di tipo balcanico potrebbe usare il concetto religioso del popolo eletto e far sì che il suo significato degeneri in una volgarità senza speranza. La nascita di una nazione, alla metà del nostro secolo, può essere un grande evento; è certamente un evento pericoloso. La sovranità nazionale, che è stata così a lungo il simbolo stesso del libero sviluppo nazionale, è diventata il più grave pericolo per la sopravvivenza nazionale delle piccole nazioni. Considerando la situazione internazionale e la posizione geografica della Palestina, è improbabile che i popoli ebraico ed arabo sfuggano a questa regola.

EICHMANN A GERUSALEMME

Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt

(Gerusalemme, 23 giugno 1963).

Cara Hannah,

ho ricevuto il tuo libro sul processo Eichmann sei settimane fa, scrivo così tardi perché solo ora sono libero di dedicarmi seriamente al suo studio. Ammetto di non aver approfondito la questione dell'autenticità dei fatti storici contenuti nelle tue affermazioni. Comunque, a giudicare da come ti occupi di questi particolari aspetti del problema, che si dà il caso io conosca molto bene, temo che il tuo libro non sia privo di errori e distorsioni. Del resto, non dubito che la questione dell'autenticità dei fatti da te riportati sarà presa in considerazione da altri critici - che saranno numerosi - e, in ogni caso, non si tratta di un aspetto decisivo per la critica che intendo fare qui. Il tuo libro oscilla tra due poli: gli ebrei e il loro comportamento al tempo della catastrofe e la responsabilità di Adolf Eichmann. Come tu ben sai, ho dedicato buona parte della mia vita a riflettere sulla questione ebraica e ho studiato una quantità non indifferente di materiale relativo a questo argomento. Sono profondamente consapevole, come ogni altro spettatore di questi avvenimenti, di quanto il problema sia complesso e grave e di quanto poco sia minimizzabile o immediatamente comprensibile. Sono consapevole del fatto che la storia ebraica (e per più di quarant'anni non mi sono quasi occupato d'altro) presenta aspetti che vanno al di là della nostra comprensione; da un lato, un attaccamento quasi demoniaco alle cose di questo mondo, dall'altro, un'insicurezza di fondo nell'orientarsi in esso - un'insicurezza che va contrapposta alla sicurezza del credente, sulla quale il tuo libro non ha purtroppo molto da dire. C'è stata anche debolezza, benché la debolezza si intrecci a tal punto con l'eroismo da non poter essere facilmente separata; vi si possono trovare anche spregevolezza e avidità di potere. Ma queste cose sono sempre esistite e sarebbe davvero straordinario se non si fossero manifestate, una volta di più, al tempo della catastrofe. Era così nel 1931, quando ha avuto inizio la generazione della catastrofe; e così è stato ai nostri tempi. Ritengo lecito e inevitabile discutere queste questioni - sebbene non creda che la nostra generazione sia in una posizione tale da esprimere un qualsiasi giudizio storico. Ci manca la necessaria prospettiva che, sola, rende possibile una qualche oggettività - e non può che mancarci.

Nondimeno, non possiamo lasciare da parte questi problemi. C'è la domanda che ci pone la nuova gioventù d'Israele: perché si sono lasciati massacrare? Questa domanda mi sembra del tutto giustificata, ma io non vedo risposte immediate. Su ogni punto decisivo, tuttavia, il tuo libro parla soltanto della *debolezza* della posizione degli ebrei nel mondo. Sono abbastanza disposto a riconoscere questa

debolezza; ma ritengo che la tua insistenza su questo punto comprometta l'oggettività del resoconto e assuma quasi dei toni di malevolenza. Ho ammesso che il problema è abbastanza reale. Perché, allora, il tuo libro dovrebbe comunicare una sensazione di amarezza e di vergogna così forte - che non riguarda il contenuto, bensì l'autore? Per quale ragione la tua versione dei fatti si frappone così di frequente tra noi e gli avvenimenti - che tu giustamente ci esorti a considerare? Proprio per il profondo rispetto che ho per te, avrò il coraggio di non tacere la mia risposta, dal momento che ne ho una; ed è una risposta che va alla radice del nostro disaccordo. Mi offende quel tono di insensibilità, spesso quasi beffardo e malevolo, con cui queste questioni, che ci toccano nel vivo, sono trattate nel tuo libro.

Nella tradizione ebraica c'è un concetto, difficile da definire e tuttavia abbastanza concreto, che conosciamo come *Ahabath Israel*: «l'amore per il popolo ebraico...». In te, cara Hannah, come in tanti intellettuali che provengono dalla sinistra tedesca, non ne trovo traccia. A mio parere, una discussione come quella tentata nel tuo libro dovrebbe svolgersi - perdona il linguaggio - nel modo più tradizionale, più cauto e più preciso possibile - e ciò proprio a causa dei sentimenti che suscita questa questione della distruzione di un terzo del nostro popolo - e io ti considero in tutto e per tutto una figlia del nostro popolo, e in nessun altro modo. Per questo non apprezzo molto quel tono - adeguatamente espresso dal termine inglese *flippancy* - che usi così spesso nel tuo libro. E' un tono assolutamente inadatto all'argomento che tratti. In circostanze come queste non sarebbe stato più opportuno sostituirvi ciò che posso solo esprimere con la modesta parola tedesca *Herzenstakt*? ¹ Puoi ridere di questo termine, anche se spero che tu non lo faccia; io, infatti, lo prendo sul serio. Nessuno degli esempi che ho trovato nel tuo libro - esempi per me dolorosi - esprime ciò che voglio dire meglio della tua citazione (ripresa senza commento da una fonte nazista!) sul traffico di bracciali con la Stella di David nel ghetto di Varsavia, o della frase su Leo Baeck: «che agli occhi degli ebrei e dei gentili era il *Führer* ebraico...». In questo contesto l'uso del termine nazista è sufficientemente rivelatore. Tu non parli di *capo ebraico*, espressione che sarebbe stata più appropriata e priva dell'orribile connotazione suggerita dalla parola tedesca - tu invece dici precisamente ciò che è più falso e più insultante. Infatti, non ho mai sentito né letto nessuno che ritenesse Leo Baeck - che entrambi abbiamo conosciuto - un *Führer*, come qui tu dai ad intendere al lettore. Ho letto anche il libro di Adler su Theresienstadt ². Si tratta di un libro sul quale ci sarebbe molto da dire. Ma non ho mai avuto l'impressione che l'autore - piuttosto severo nei confronti di alcune persone, sulle quali ho sentito racconti diversi - parlasse esplicitamente o implicitamente di Baeck in questi termini. Certamente, sulle passate sofferenze del nostro popolo grava un certo numero di personaggi discutibili, i quali meritano, o hanno già ricevuto, la loro giusta punizione: poteva forse andare diversamente in una tragedia di proporzioni così terribili? Comunque, parlare di tutto questo con un tono così poco appropriato - a vantaggio di quei tedeschi che il tuo libro condanna con parole molto più eloquenti di

¹ “Herzenstakt”. Delicatezza d'animo, letteralmente 'tatto del cuore' [N.d.t.].

² H. G. Adler, “Theresienstadt, 1941-1945”, Tübingen, 1960 [N.d.t.].

quelle spese per piangere il destino del suo stesso popolo: non è questo il modo di accostarsi alla scena di questa tragedia.

Nel tuo modo di discutere il problema della reazione degli ebrei a queste circostanze estreme - alle quali entrambi siamo sfuggiti - scopro abbastanza spesso, in luogo di un giudizio equilibrato, una sorta di demagogica tendenza all'esagerazione. Chi di noi può dire oggi quali decisioni i notabili ebrei - o comunque si scelga di chiamarli - avrebbero dovuto prendere in quei frangenti? Non ho letto meno di te su queste questioni e non ho ancora certezze; eppure la tua analisi non mi convince del fatto che la tua certezza sia più fondata della mia incertezza. Consideriamo, ad esempio, gli *Judenräte* [Consigli ebraici]; in alcuni c'erano persone spregevoli, in altri dei santi. Ho letto moltissimo sugli uni e sugli altri. Vi appartenevano anche molte persone del tutto simili a noi, che erano obbligate a prendere decisioni terribili in circostanze di cui noi non possiamo nemmeno abbozzare un quadro o una ricostruzione. Non so se avessero ragione o torto. Né ho la pretesa di giudicare. Io non c'ero.

Certamente, a Theresienstadt c'erano persone la cui condotta merita il giudizio più severo - come tutti gli ex-internati possono confermare. Tuttavia i nostri giudizi individuali variano caso per caso. Perché, per esempio, Paul Eppstein, uno di quei *personaggi discutibili*, fu fucilato dai nazisti? Tu non lo spieghi. Eppure la spiegazione è abbastanza semplice: aveva fatto esattamente ciò che, secondo te, avrebbe potuto fare senza correre un serio pericolo - aveva detto alla gente di Theresienstadt che cosa l'aspettava ad Auschwitz. Fu fucilato ventiquattr'ore dopo.

Comunque sia, mi sembra che la tua tesi, secondo la quale queste macchinazioni naziste servivano in qualche modo a dissimulare la differenza tra torturatori e vittime - una tesi di cui ti servi per attaccare l'accusa al processo Eichmann - sia completamente falsa e tendenziosa. Nei campi, gli esseri umani venivano sistematicamente degradati; venivano obbligati, come tu dici, a partecipare al loro stesso sterminio e ad assistere all'esecuzione dei compagni di prigionia. Non è ancora chiara la differenza tra torturatore e vittima? Quale perversità! E' come se ci venisse chiesto di confessare che anche gli ebrei hanno avuto una *parte* nel genocidio. Si tratta di una tipica *quaternio terminorum*.

Ho letto di recente un libro che Rabbi Moses Chaim Lau di Piotrkov scrisse al tempo della catastrofe, nella piena consapevolezza di ciò che si veniva preparando. Questo rabbino tentava di definire con la maggior precisione possibile quale fosse il dovere dell'ebreo in situazioni così estreme. Buona parte di ciò che ho letto in questo libro commovente e terribile - e non è il solo - coincide con la tua tesi generale (sebbene non sia espresso con lo stesso tono). Senonché, nel tuo libro, non c'è un solo punto in cui si parli esplicitamente del gran numero di ebrei che hanno effettivamente agito nella piena coscienza di ciò che li aspettava. Il rabbino in questione finì con i suoi fedeli a Treblinka - sebbene li avesse precedentemente esortati a fuggire ed essi lo avessero esortato a fare altrettanto. L'eroismo degli ebrei non era sempre l'eroismo del guerriero; né ci siamo sempre vergognati di questo. Non posso contraddire chi sostiene che gli ebrei hanno meritato il loro destino perché non hanno saputo

difendersi per tempo, perché erano codardi, eccetera. Mi sono imbattuto in questa argomentazione solo di recente leggendo un libro di quel buon ebreo antisemita che è Kurt Tucholsky. Non sono ovviamente in grado di esprimermi con la stessa eloquenza di Kurt Tucholsky, ma non posso negare che egli fosse nel giusto: se tutti gli ebrei fossero fuggiti - in Palestina, in particolare - gli ebrei sopravvissuti sarebbero stati di più. Se ciò fosse potuto accadere, considerate le particolari condizioni storiche e di vita degli ebrei, e se ciò comporti storicamente una partecipazione colpevole ai crimini di Hitler, è un'altra questione.

Non parlerò dell'altra questione centrale del tuo libro: la colpa, o il grado di colpevolezza, di Adolf Eichmann. Ho letto sia il testo del giudizio pronunciato dalla Corte, sia la versione che tu, nel tuo libro, sostituisci ad esso. Trovo la Corte molto più convincente. Il tuo giudizio mi sembra fondato su un prodigioso *non sequitur*. La tua argomentazione potrebbe ugualmente valere per quelle centinaia di migliaia, forse milioni di esseri umani a cui si applica la tua frase finale. La ragione per cui si sarebbe dovuto impiccare Eichmann si trova nella frase finale, perché nelle altre parti del testo tu illustri con estrema precisione il tuo punto di vista - che io non condivido - secondo il quale l'accusa non è riuscita a dimostrare quel che doveva essere dimostrato. Quanto a questo, posso ricordare che, dopo aver sottoscritto una richiesta di sospensione della sentenza al Presidente israeliano, ho spiegato in un saggio in ebraico il motivo per cui ritenevo che l'esecuzione della sentenza - che Eichmann aveva meritato sotto ogni punto di vista, incluso quello dell'accusa - fosse storicamente sbagliata: precisamente a causa del nostro rapporto storico con il popolo tedesco. Non intendo discutere ancora questa questione. Dirò soltanto che la tua descrizione di Eichmann come di un *convertito al sionismo* poteva venire solo da qualcuno che ha una profonda avversione per tutto ciò che ha a che fare con il sionismo. Trovo impossibile prendere sul serio questi passaggi del tuo libro. Essi costituiscono una derisione del sionismo; e sono costretto a concludere che proprio questa fosse la tua vera intenzione. Ma lasciamo stare questo punto.

La lettura del tuo libro mi lascia perplesso sulla tua tesi della *banalità del male* - la quale è alla base di tutta la tua argomentazione, se dobbiamo prestar fede al sottotitolo del tuo libro. Questa nuova tesi mi colpisce come uno slogan: non ho certo l'impressione che si tratti del risultato di un'analisi approfondita - un'analisi convincente come quella che ci hai offerto nel tuo libro sul totalitarismo, al servizio di una tesi completamente differente e persino contraddittoria. Allora non sembrava che tu avessi già scoperto che il male è banale. Di quel *male radicale*, la cui esistenza hai dimostrato con tanta eloquenza ed erudizione nella tua precedente analisi, non resta che questo slogan; per essere qualcosa di più, dovrebbe essere studiato seriamente come un concetto di filosofia morale o di etica politica. Mi dispiace - e te lo dico in tutta franchezza e senza nessuna ostilità - di non essere capace di prendere più seriamente la tesi del tuo libro. Dopo il tuo libro precedente, mi sarei aspettato qualcosa di diverso.

Gershom Scholem

New York City, 24 luglio 1963

Caro Gerhard,

ho trovato la tua lettera al mio ritorno, una settimana fa. Sai come succede dopo un'assenza di cinque mesi. Scrivo adesso, nel primo momento di tranquillità che ho, perciò è possibile che la mia risposta non sia così elaborata come forse dovrebbe essere.

La tua lettera contiene affermazioni su cui non è possibile aprire una discussione, perché sono semplicemente false. Lascia che mi occupi prima di queste, così potremo passare alle questioni che meritano di essere affrontate.

Io non sono una degli «intellettuali che provengono dalla sinistra tedesca». Questo potevi non saperlo, dal momento che da giovani non ci conoscevamo. E' un fatto di cui non vado particolarmente orgogliosa e che sono un po' restia a sottolineare - in particolare da quando in questo paese è iniziata l'era di McCarthy. Ho compreso tardi l'importanza di Marx, perché da giovane non ero interessata né alla storia né alla politica. Se posso dire di «provenire da qualche parte», è dalla tradizione della filosofia tedesca.

Quanto ad un'altra tua affermazione, non sono purtroppo in grado di dire che tu non hai conosciuto i fatti. Trovo sconcertante che tu scriva «ti considero in tutto e per tutto una figlia del nostro popolo, e in nessun altro modo». La verità è che io non ho mai avuto la pretesa di essere qualcosa d'altro o diversa da quella che sono, né ho mai avuto la tentazione di esserlo. Sarebbe stato come dire che ero un uomo e non una donna - cioè qualcosa di insensato. So, naturalmente, che esiste un «problema ebraico» anche a questo livello, ma non è mai stato il mio problema - nemmeno durante l'infanzia. Ho sempre considerato la mia ebraicità come uno di quei dati di fatto indiscutibili della mia vita, che non ho mai desiderato cambiare o ripudiare. Esiste una sorta di gratitudine di fondo per tutto ciò che è così come è; per ciò che è stato *dato* e non è, né potrebbe essere, *fatto*; per le cose che sono *physei* e non *nomoi*. Indubbiamente un simile atteggiamento è pre-politico, ma in circostanze eccezionali - come quelle della politica ebraica - è destinato ad avere anche conseguenze politiche, benché, come è successo, in un modo negativo. Questo atteggiamento esclude certi tipi di comportamento - esattamente quelli che tu desideri intravedere nelle mie considerazioni. (Per fare un altro esempio: nel suo discorso funebre per Kurt Blumenfeld, Ben Gurion si rammaricava che Blumenfeld non avesse ritenuto opportuno cambiare il nome quando si era trasferito in Israele. Non è evidente che Blumenfeld non aveva fatto questo per le stesse, identiche ragioni che lo avevano indotto, in gioventù, a diventare sionista?) Conosci certamente la mia posizione su questi punti, e non comprendo perché vuoi appiccicarmi un'etichetta che non mi si addiceva in passato e non mi si addice ora.

Veniamo al punto: comincerò, per riprendere quello che ho appena affermato, con ciò che tu chiami «l'amore per il popolo ebraico» o *Ahabath Israel*. (Tra parentesi, ti sarò molto grata se vorrai dirmi da quando questo concetto ha giocato un ruolo nel giudaismo, quando è stato utilizzato per la prima volta nella lingua e nella letteratura

ebraiche, eccetera). Hai perfettamente ragione - non sono animata da alcun *amore* di questo genere, e ciò per due ragioni: nella mia vita non ho mai *amato* nessun popolo o collettività - né il popolo tedesco, né quello francese, né quello americano, né la classe operaia, né nulla di questo genere. Io amo *solo* i miei amici e la sola specie d'amore che conosco e in cui credo è l'amore per le persone. In secondo luogo, questo *amore per gli ebrei* mi sembrerebbe, essendo io stessa ebrea, qualcosa di piuttosto sospetto. Non posso amare me stessa o qualcosa che so essere una parte essenziale della mia stessa persona. Per spiegare meglio quello che voglio dire, lascia che ti riporti una conversazione avuta in Israele con una eminente personalità politica, che difendeva l'integrazione - secondo me disastrosa - di religione e Stato in Israele. Quel che mi disse - anche se non sono certa che le parole siano le stesse - suonava più o meno così: «Lei capirà che, in quanto socialista, non credo ovviamente in Dio; io credo nel popolo ebraico». Questa dichiarazione mi sembrò stupefacente e, essendo rimasta senza parole, non trovai una risposta immediata. Ma avrei potuto rispondere: la grandezza di questo popolo consisteva un tempo nel fatto che credeva in Dio, e credeva in Lui in modo tale che la sua fiducia e il suo amore per Lui erano più grandi del suo timore. Ed ora questo popolo crederebbe solo in se stesso? Che cosa può venirne di buono? - Ebbene, è in questo senso che io non *amo* gli ebrei, né *credo* in loro; sono semplicemente una di loro. Questo è un dato di fatto fuori discussione.

Potremmo discutere la stessa questione in termini politici, il che ci condurrebbe a riflettere sul patriottismo. Condividiamo indubbiamente l'opinione che non possa esistere patriottismo senza un'opposizione e una critica permanenti. Ma posso anche concederti di più, cioè che gli errori commessi dal mio popolo mi addolorano certamente di più di quelli commessi da altri popoli. A mio parere, tuttavia, questo non è un dolore da mostrare, anche se dovesse costituire la causa più profonda di certe azioni e di certi atteggiamenti. Generalmente parlando, il ruolo del *cuore* in politica mi sembra assolutamente discutibile. Tu ed io sappiamo quanto spesso coloro che si limitano a riportare certi fatti sgradevoli siano accusati di mancanza di sentimento, mancanza di cuore o mancanza di quello che tu chiami *Herzenstakt*. Entrambi sappiamo, in altre parole, quanto spesso questi sentimenti siano usati per nascondere la verità dei fatti. Non posso parlare qui di ciò che accade quando i sentimenti vengono messi in mostra e intervengono nelle questioni politiche; si tratta comunque di un argomento importante, ed io ho già cercato di descrivere questi effetti disastrosi nel mio libro *On Revolution*, discutendo il ruolo della compassione nella formazione del carattere rivoluzionario.

E' un peccato che tu non abbia letto il libro prima che l'*establishment* ebraico in Israele e in America si mobilitasse per imporne un'interpretazione fuorviante. Sfortunatamente solo pochissime persone sono in grado di resistere all'influenza di tali campagne. Ritengo quanto mai improbabile che tu potessi fraintendere certe affermazioni se non fossi stato influenzato. L'opinione pubblica, specie se abilmente manipolata, come in questo caso, è qualcosa di molto potente. Così, io non ho mai fatto passare Eichmann per sionista. Se tu non hai colto l'ironia della frase - chiaramente in *oratio obliqua*, dal momento che riprendeva le stesse parole di

Eichmann - non posso davvero far nulla. Posso soltanto assicurarti che nessuno, tra i tanti che hanno letto il libro prima che venisse pubblicato, ha mai avuto dubbi su questo punto. Inoltre, non ho mai domandato perché gli ebrei «si fossero lasciati uccidere». Al contrario, ho accusato Hausner di aver posto questa domanda a un testimone dopo l'altro.

Non c'è stato popolo o gruppo, in Europa, che abbia reagito in modo diverso sotto la pressione immediata del terrore. La questione che sollevavo riguardava la collaborazione dei funzionari ebrei durante la *soluzione finale*, una questione molto scomoda, vista l'impossibilità di affermare che costoro erano traditori. (C'erano anche dei traditori, ma non è questo il punto). In altre parole, fino al 1939 e anche fino al 1941, qualsiasi cosa facessero o non facessero i funzionari ebrei è comprensibile e scusabile. La questione è molto più complicata per ciò che riguarda il periodo successivo. Questo problema è emerso nel corso del processo, ed era ovviamente mio dovere parlarne. Esso costituisce la nostra parte del cosiddetto «passato sfuggito ad ogni controllo». E, benché tu possa aver ragione quando sostieni che un «giudizio equilibrato» è prematuro (anche se non ne sono sicura), sono convinta che noi potremo fare i conti con questo passato solo se cominceremo a giudicarlo con franchezza.

E' evidente che tu non hai ancora compreso la mia posizione, nonostante io l'abbia spiegata chiaramente. Ho sostenuto che non esisteva alcuna possibilità di opposizione, ma esisteva la possibilità di *non fare nulla*. E per non fare nulla non c'era bisogno di essere santi; bastava soltanto dire «io non sono che un ebreo e non desidero avere alcun altro ruolo». Se queste persone, o alcune di loro, come tu suggerisci, meritassero di essere impiccate, è una questione del tutto diversa. Ciò di cui bisogna discutere non sono tanto le persone, quanto gli argomenti con cui queste si giustificavano ai propri occhi e a quelli degli altri. Rispetto a questi argomenti siamo autorizzati ad esprimere un giudizio. Non dovremmo inoltre dimenticare che ci stiamo riferendo a condizioni terribili e disperate, le quali non erano, tuttavia, quelle dei campi di concentramento. Queste decisioni venivano prese in un'atmosfera di terrore, ma non sotto la pressione immediata e l'urto del terrore. Queste sono importanti differenze di condizione, ed ogni studioso di totalitarismo deve conoscerle e deve tenerne conto. Queste persone avevano ancora una certa libertà di decisione e d'azione, per quanto limitata. Proprio come gli assassini delle S.S. possedevano, come ora sappiamo, una limitata libertà di scelta. Essi potevano dire «desidero essere esonerato dai miei compiti criminali» senza che succedesse loro alcunché. Poiché in politica abbiamo a che fare con uomini, e non con eroi o santi, esiste la possibilità di *non-partecipazione* (*Kirchheimer*), che sarà decisiva quando cominceremo a giudicare non il sistema, ma l'individuo, le sue scelte e le sue ragioni.

Il processo Eichmann riguardava appunto un individuo. Nel mio *reportage* ho parlato soltanto di ciò che è emerso durante il processo stesso. Questa è la ragione per cui non ho potuto far menzione dei *santi* di cui tu parli. Mi sono invece limitata a parlare dei combattenti della resistenza, il cui comportamento, come ho già affermato, era il più degno di ammirazione, perché aveva luogo in circostanze in cui la resistenza non

era davvero più possibile. Non c'erano santi tra i testimoni d'accusa, ma solo un essere umano assolutamente puro, il vecchio Grynszpan, di cui ho riportato per esteso la testimonianza. Per quanto riguarda i tedeschi dopo tutto, si sarebbe anche potuto ricordare qualcosa di più dell'unico caso del Sergente Schmidt. Ma poiché questo è stato il solo caso menzionato al processo, mi sono limitata ad esso.

E' noto che la distinzione tra vittime e persecutori, nei campi di concentramento, era confusa, in base a un calcolo deliberato, ed io, come altri, ho insistito su questo aspetto dei metodi totalitari. Ma, ripeto: questo non è ciò che intendo quando parlo di una responsabilità degli ebrei o di crollo generale di tutti i valori. Tutto questo faceva parte del sistema e non aveva davvero nulla a che fare con gli ebrei.

Il fatto che tu abbia potuto credere che il mio libro fosse «una derisione del sionismo» mi risulterebbe del tutto inspiegabile se non sapessi che molte persone, negli ambienti sionisti, hanno perso la capacità di ascoltare le opinioni e le argomentazioni meno scontate e non conformi alla loro ideologia. Ci sono delle eccezioni: un mio amico sionista osservava in tutta franchezza che il libro, specialmente l'ultimo capitolo (in cui riconosco la competenza della Corte e giustifico il rapimento) era favorevole ad Israele - e, in effetti, lo era. Ciò che ti confonde è che le mie argomentazioni e il mio metodo sono diversi da quelli cui tu sei abituato; in altre parole, il guaio è che io sono indipendente. Con questo intendo dire, da un lato, che non appartengo ad alcuna organizzazione e parlo sempre solo per me stessa; dall'altro, che credo profondamente nel *selbstdenken* [autonomia di pensiero] di Lessing, che né l'ideologia, né l'opinione pubblica, né le *convinzioni* potranno mai sostituire. Qualunque cosa tu possa obiettare a queste conclusioni, non le capirai se non ti renderai conto che sono davvero mie e di nessun altro.

Mi dispiace che tu non abbia spiegato i motivi della tua opposizione all'esecuzione della condanna a morte. Infatti, credo che se avessimo discusso di questo avremmo potuto comprendere meglio quali sono i punti che maggiormente ci separano. Tu dici che la sentenza era *storicamente sbagliata* e mi inquieta l'idea che lo spettro della Storia abbia fatto la sua comparsa in questo contesto. A mio parere, essa era non solo *politicamente* e *giuridicamente* giusta (ed era l'aspetto giuridico quello veramente importante), ma sarebbe stato assolutamente impossibile non emetterla. Il solo modo per evitarla sarebbe stato quello di accettare il suggerimento di Karl Jaspers e consegnare Eichmann alle Nazioni Unite. Nessuno lo voleva e si trattava probabilmente di una soluzione inattuabile; non esistevano perciò alternative all'impiccagione. La grazia era fuori discussione, non sul piano giuridico - il perdono non è comunque una prerogativa del sistema giuridico - ma perché si applica alla persona invece che al fatto; l'atto della grazia non assolve il delitto ma perdona il criminale, in quanto questi, come persona, può essere più importante di qualunque cosa abbia fatto. Questo non era vero per Eichmann. E risparmiargli la vita senza perdonarlo era giuridicamente impossibile.

Per concludere, permettimi di affrontare la sola questione in cui tu non mi abbia frainteso: sono contenta che tu ne abbia colto il punto essenziale. Hai completamente ragione: ho cambiato idea e non parlo più di *male radicale*. E' passato molto tempo

dal nostro ultimo incontro, altrimenti avremmo potuto già parlare di questo argomento. (Tra parentesi, non capisco perché chiami la mia espressione *banalità del male* una frase fatta o uno slogan. Per quanto ne so, nessuno ha usato questo termine prima di me; ma questo non è importante). Quel che ora penso veramente è che il male non è mai *radicale*, ma soltanto estremo, e che non possenga né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso *sfida*, come ho detto, il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua *banalità*. Solo il bene è profondo e può essere radicale. Ma non è questa la sede per affrontare seriamente tali questioni; penso di svilupparle in un altro contesto. Eichmann può servire molto bene da modello concreto per ciò che ho da dire. Tu proponi di pubblicare la tua lettera e mi chiedi se ho obiezioni. Ti consiglierei di non riscrivere la lettera in terza persona. Il valore di questa polemica risiede nel suo carattere epistolare, cioè nel fatto che è permeata di amicizia personale. Detto questo, se tu sei disposto a pubblicare contemporaneamente la tua lettera e la mia risposta, io non ho, ovviamente, nulla in contrario.